عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
493

في النظرية السياسية النسوية:

البُنى الفكرية والاتجاهات المعاصرة

تأليف: رعد عبدالجليل مصطفى الخليل
حسام الدين علي مجيد



المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب





عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923–1990) ود. فؤاد زكريا (1927–2010)

في النظرية السياسية النسوية:

البُنى الفكرية والاتجاهات المعاصرة

تأليف: رعد عبدالجليل مصطفى الخليل
حسام الدين علي مجيد



أبريل 2022
493



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هاتف: 22431704 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ والتصحيح اللغوي

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 702 - 4

طُبع من هذا الكتاب اثنان وثلاثون ألفا ومائتان وخمسون نسخة

شعبان 1443 هـ ـ أبريل 2022

المحتويات

المقدمة

مَنْ هي المرأة؟ سؤالٌ شُغلنا عن التفكيرِ فيهِ، أو تَشاغَلَ كثيرون مِنَّا طويلا عن الإجابة عنه لاعتبارات قد يكون من بينها التبسيط الذي أحاطَ بوجود المرأة ذاته، وتَلوَّنتْ من ثمَّ النظرة إليها، مكتفين من الوصف بالإشارة إليها بكونها الجنس الآخر المُحمَّل بصفات بَيولوجية تُميِّزهُ عن الذَكر، وبأنها النصف الثاني الذي يتكون منه النوعُ الإنساني. وعلى الرغم من الأهمية والخطورة اللتين تحوزهما مكانة المرأة، ليس فقط لكونها أمّا وزوجة وأُختا وبنتا، بل أيضا لكونها كيانا بشريا لا يمكن النظر إليهِ أو ربَّما حتى مجرد التفكير فيه بمعزلٍ عن وجودنا المادي والقيمي بوصفنا أفرادا ومجتمعا، فإنَّنا لم نبحث بما فيه الكفاية فيما وراء هذا الفهم؛ مكتفين بما قالَهُ الأقدمون وبما تَرَسَّخَ في وجداننا كشعوب

«إن النسوية، بوصفها فكرا وممارسة، إنجاز غربي بلا منازع، أما نحن فكنّا نَقتاتُ على ما خَلَّفَهُ هؤلاء لنا»

عن ضعفها وعدم رَشادها، من بين جُملةٍ من التوصيفات والخصائص التي تَشي بِدُونيتها في المُجمل.

ولكن، إذا كان مثل هذا الوصف يصدق فيما مضى، إبَّان الحقب الماضية التي كانت حاجة النساء فيها إلى الرجال ترتبط بمطالب الحماية من قسوة البيئة وصعوباتها وعدوانية الرجال الآخرين عليها، فإنَّ الأمر لم يعد كذلك في عالم اليوم؛ إذ لم يعد مطلوبا من إنسان حضارة ما بعد الحداثة والعولمة العمل على إفراغ طاقته الحيوية سعيا من أجل البقاء وقهر الطبيعة بالأيدي العارية، بل أصبحت لَمسة زرٍّ منه، رجلا كان أو امرأة لا فرق في ذلك، تكفي كي تنهي عمليات ما كانت لِتَتمَّ ولو أتت من قبل عصبة من رجال أولي قوة طوال حياتهم. كما لم يعد لِمطالب الأمن والحماية بصيغتها القديمة، ولا ادعاء عدم الرَّشاد لدى النساء، من موجبات تفرض اتباعها، سواء على صعيد الرجال أو النساء؛ بسبب ما أضفته التطوراتُ الثقافية والتكنولوجية وشموليةُ القوانين وتداخلها في تنظيم العديد من العلاقات القائمة بين الجنسين، وكذلك المتعلقة بالجوانب الشخصية اللصيقة بالأفراد رجالا ونساء، على ما تتسم به من تعقيد وتشابك وتغييرٍ جذري، وفق كل الاعتبارات، في منظومات الأفكار والقيم. كما لم يعد ثمَّة من مسوغات تجبر النساء على الاكتفاء من الحياة والعمل بمجرد أداء الأدوار البيتية التقليدية.

وإذا أضفنا إلى ما سبق ذِكرُهُ فكرةَ أنَّ هذه التطورات كانت تسير باتجاهِ توسيع الفرص المتاحة للنساء في التعليم والعمل، سيتبيَّنَ لنا حجم التحدي الذي سَيُواجِههُ الرجال من جرّاءَ منافسة النساء لهم، سواء أكان ذلك في الحياة العملية أم في المجال الخاص، من ناحية، ومن جراء ما يمكن أن تُمثِّلَهُ الاستقلالية المتحققة لهنَّ من مطالب على الرجال والمجتمع بعامة كي تجري الاستجابة لها والعمل بمقتضاها. وإذا ما ربطنا هذه الخلاصة بالجوانب الهدامة الأخرى التي جلبتها الحضارة الحديثة، والتي أصابت منظومات القيم السائدة وبُنى المجتمع القائم، وما أفرزتهُ من أوضاع أسهمت في تحلل الأُسرة بوصفها الوحدة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، وفي سيادة العلاقات العابرة بين الجنسين، من بين نتائج أخرى، سيتبيَّنَ لنا مقدار الاهتمام الذي يجب أنْ يُكرَّسَ لهذا الموضوع.

ولِمِثلِ هذه الاعتبارات، وربّما لأُخرى غيرها، ظهرت العديد من التيارات الفكرية التي تحمل الهَّمَ الأنثوي، كما أُجري عدد كبير من البحوث والدراسات في العديد من المجالات والحقول الأكاديمية والمعرفية المختلفة، وهي تدور في مُجملها حول التعريف بالمرأة وحقوقها، وتعمد إلى تحميل الرجال، أفرادا ومجتمعا، مسؤوليةَ الإسهام فيها، وإلزامهم من ثمَّ بشروط الوفاء بها والعمل على سلامة تطبيقها.

ربَّما يمكن لِدارسِ النظرية السياسية الاقتراب - بمعنى التعامل المنهجي - من هذا الموضوع، والإسهام بعدئذٍ في تَبيينِ جوانبهِ وما يحملهُ من نتائج وآثار على كلا طرفي المعادلة؛ الرجل والمرأة، وذلك عن طريق إلقاء نظرة فاحصة على مُكوِّنات الوضع الذي تشكلهُ المرأة، ماضيا وحاضرا، وعلى المكانة التي تمتلكها بوصفها كيانا إنسانيا؛ وبوصفها فردا في المقام الأول، وجنسا في المقام الثاني. وهو ما يرتب من ثمَّ استحقاقا معينا، كما نعتقد، يتناسب مع المفهوم الإنساني الذي يقتضي عدم التمييز في النظرة والتعامل بين البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم، من ناحية، وكذلك مع الأدوار والوظائف التي تُؤديها الأنثى (بوصفها فردا وجنسا) في المجتمع، من ناحية أخرى. وهذا هو الإطار الذي حدَّدَ إسهامنا في هذا المجال. وعلى رغم ذلك، فإنَّ محاولتنا الرامية إلى توضيحِ واستكناهِ أسباب كل ما سبق قوله لن تُلْجِئنا إلى الخوض في التعريف بِمَنْ هي المرأة، أو على الأقل لن نعمد إلى تبسيط مثل هذا التساؤل، بل سنعمل على طرح جملة من التساؤلات تتناول بداية البحثَ فيما تشتكي منه النساء بعامة، وما الذي تَعتقِدهُ المرأة وتُطالِبُ به بوصفهِ حقا لها. وعلى رغم ذلك يبقى التساؤل، لأغراضٍ منهجية على الأقل، عن مدى صدق القول بأنهن ممنوعات فعلا من التمتُّع بمثل تلك الحقوق، في البلدان المتقدمة على الأقل وفي زمننا الحاضر بالذات. فإذا كان ذلك هو الواقع بالفعل، فما أسبابه؟ ثم كيف بَرَّرَ الرجال تجاوزهم تلك الحقوق؟ وما الحلول المطروحة لحل مثل هذه المشكلة؟ وأخيرا، هل يمكن إدراج الحلول والتبريرات التي سيقت دفاعا عن المرأة، خصوصا ذلك النتاج الفكري والتنظيري النسوي منذ نهاية القرن الثامن عشر، ضمن المجال الخاص بالنظرية السياسية؟ وإذا ما اتفقنا على ذلك فما الأساس «الإبستمولوجي»[1] الذي بَنَتْ المُفكِّرات النسويات[2] فرضياتهنَّ عليه؟ هل يمكن القول - مع المُنظِّرات - إنَّ مقولة التبعية/ الاضطهاد، تلك التي جعلت منها المُنظِّرات النسويات بمنزلة منطلقٍ أساس

لهنَّ في أعمالهنَّ الفكرية وممارساتهنَّ، هي مما يمكن البناء عليه ليكون إجابة عن مثل تلك التساؤلات، أو ليشبع مثل ذلك المطلب؟ وهو ما سيقودنا بادئ ذي بدء إلى تناول المقصود بمقولة التبعية/ الاضطهاد.. ما أسبابها؟ وهل هي مسألة تمايزاتٍ بيولوجية أم اجتماعية أم تاريخية أم أنها ترجع إلى اعتباراتٍ أخرى؟ وكيف جرى التعبير عن كل ذلك في الفكر والنظرية السياسيين؟ هل تبلور ذلك في موقفٍ موحد أم اتخذ مواقف عدة وانعكس من ثمَّ بأشكال مختلفة من النظريات السياسية؟ ثم ما الأطر المرجعية الفكرية التي استمدت النسويات منها مادتها، سواء أكان ذلك في تحليل اتجاهاتهنَّ تلك أم في تبريرها؟ وأخيرا، ما المَسار الذي اتخذه الفكر النسوي تحقيقا لهذا الغرض؟ وما أبرز التطورات التي مر بها خلال مسيرته؟ على أنْ يَظَلَّ ماثِلا في الذهن كونُ النسوية، بوصفها فكرا وممارسة، إنجازا غربيا بلا منازع، أما نحن فكنَّا نَقتاتُ على ما خَلَّفَهُ هؤلاء لنا. ويمكن أن نَرَدَّ ذلك إلى طبيعة التحولات ومراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي التي شهدتها تلك المجتمعات وانعكست نتائجها من ثم على الفكر. وكل ذلك كان يحدثُ في وقت عانَتْ فيه عوالم الشرق من ركودٍ فكري وتخلف اقتصادي واجتماعي يعود واحد من أهم أسبابهِ إلى الغرب ذاتهِ، وهو المتمثِّل في سياسات الغرب الكولونيالية ونُظمهِ الاستغلالية التي عانت منها هذه المجتمعات.

ونحن في سبيلنا إلى الإجابة عن هذه التساؤلات، وربَّما أُخرى غيرها، قسمنا هيكلية الدراسة إلى مجموعة فصولٍ ومباحث مترابطة؛ فقد وُزِّعَت هيكلية هذه الدراسة، والتي استغرقت ولادتها فترة تزيد على ثلاثة أعوام ونيف؛ بين الكاتبَين توزيعا متساويا؛ إذ عمل البروفيسور د. رعد عبدالجليل على كتابة الفصلَين الثاني والثالث والمقدمة والخاتمة منفردا، وعمل د. حسام الدين علي مجيد على كتابة الفصول: الأول والرابع والسادس منفردا، في حين اشتركا في كتابة الفصل الخامس، ثم عملَ كلٌّ منهما على قراءة وتقييم نتاجات الآخر وإثرائها استنادا إلى منهجية تحليل المضمون في المقام الأول، ومن ثمَّ تنظيم ذلك كلهِ في إطارٍ واحد ومتناسق. فجاء توزيع هيكلية الدراسة هذه على النحو التالي:

- كان لا بدَّ من أن يكون أول فصول الكتاب فصلا تمهيديا نهدف من خلاله إلى تسليط الضوء على موضوع مُتشعِّبٍ وخِلافي، وهو التأصيل المفاهيمي

للنظرية النسوية، بُغية تبيان معاني مفهوم النسوية، أي التمييز بين النسوية بوصفها نظرية سياسية وبين النسوية بوصفها حركة اجتماعية - سياسية. وسيُتناول فيه كذلك المفاهيم ذات العلاقة والقضايا المتصلة بتجارب النسوة وآثارها المجتمعية والسياسية.

- حاولنا في الفصل الثاني هذه المرة تبيان مكانة النسوية وكيفية النظر إليها على خارطة النظريات السياسية المعاصرة، ثم البحث في معنى النظرية السياسية وشروطها، وذلك بهدف معرفة ما إذا كانت النسوية هي نظرية واحدة أم نظريات متعددة. وسيكون ذلك من خلال التعمُّق في المعنى الخاص للنسوية تحديدا وفروضها الأساسية، أي النظرية النسوية بوصفها نظرية سياسية تخصصية في المقام الأول. بمعنى آخر، ستكون البداية بالتعريف بالنظرية السياسية من أجل الإحاطة بالمعنى العام لها، لِنَنتقل بعدها إلى معالجة ما الذي تُحاول النظرية النسوية أن تقولَهُ وتسعى إليه من جانب، ومكانة النظرية النسوية على خارطة التصنيف الخاص بالنظرية السياسية ككل من جانبٍ آخر.

- تناولنا في الفصل الثالث المؤثرات الفكرية في تكوين العقل الغربي ونتائجه على الموقف من المرأة: بدءا بآراء أفلاطون وأرسطو، مرورا بالإشارات التي وَرَدَتْ في الكتب السماوية؛ وبخاصة العهدَين القديم والجديد وأقوال آباء الكنيسة، إلى المرأة من وجهة نظر كل من جان جاك روسو، والماركسية الكلاسيكية ونظرتها إلى النساء وحقوقهنَّ ودورهنَّ في عملية التحرر من النظام السياسي (الرأسمالي) القائم، وصولا إلى الموقف الوجودي من النسوية الذي مَثَّلَتهُ الفرنسية سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir.

- وفي الفصل الرابع نناقش مفهوم النسوية Feminism من حيث طبيعته الفكرية واتجاهاتهِ العامة والفرعية. فما مبررات تلك الاتجاهات لدى النسويين وخصوصا في المطالبة بالمساواة؟ وهل تقف عند حد المجال الخارجي، المتمثل في التمييز بين المرأة والرجل في المجالات الاقتصادية والسياسية، أم تتجاوزه إلى المجال الداخلي المتمثل في الاضطهاد oppression الواقع عليها، وخضوعها subordination وطبيعة علاقة الخضوع - التبعية، وذلك في ظلِّ تأثير جملةٍ من الترتيبات والقيم السائدة والمفروضة عليها.

- نسعى في الفصل الخامس إلى تسليط مزيد من الضوء على مسيرة الأفكار النسوية وتطورها جنبا إلى جنب مع تطور مطالب النساء، منذ أواخر القرن الثامن عشر في أوروبا مرورا بمنتصف القرن العشرين، وصولا إلى ما آلتْ إليه مطالبهنَّ في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. كما سيجري في هذا الفصل عرض ومناقشة النظريات السياسية النسوية في تقسيماتها الأساسية: (1) النسوية الليبرالية؛ (2) النسوية الراديكالية؛ (3) النسوية الاشتراكية؛ (4) نسوية ما بعد الحداثة؛ (5) النسوية السوداء. فضلا عن اللجوء إلى معالجة تصنيفاتٍ أخرى لاتجاهات أنصار النظرية النسوية بهدف تبيان مواقفها واختلافاتها الفكرية.

- في الفصل السادس أعملنا النظر في سبل المعالجة المتمثلة في الآليات النوعية المُعتمَدة للتعامل مع التنوع المجتمعي القائم على أساس التمايزات الجنسية والجندرية، ولاسيَّما آلية الكوتا النسوية. فالكوتا من زاوية نظر أنصارها تمثل المدخل الأمثل لِتمكين المرأة واجتثاث الحرمان والظلم الاجتماعي اللذين أصابَاها بشكلٍ واسع للغاية، غير أنَّ مثل هذه الآلية تتعارض ربَّما مع الأُسس الفكرية لليبرالية، وهذه القضية غَدَتْ مَدار نقاشٍ واسع النطاق حول جدوى الاستخدام وآثارِه لدى أنصار نظام الكوتا النسوية ومُعارضيهِ. فالنساء على الرغم من تمتعهنَّ قانونا بنفس الحقوق والحريات الأساسية ذات الصلة بالتصويت والترشيح في الانتخابات شأنهنَّ شأن الرجال، فإن القلّة منهنَّ استطعن المشاركة في السلطة العليا أو التأثير بفاعلية في عملية صناعة القرار. فما أسباب ذلك من منظور الحركة النسوية؟ وهل بالإمكان بناء المجتمع العادل والمحايد عرقيا وجنسيا من خلال اعتماد معايير هي ذاتها تمييزية؟ وكيف يُمكن توسيع دائرة تطبيق هذه الآلية لتشمل الدول العربية بعامة؟

- أفردنا خاتمة الكتاب لِوضع النظرية النسوية في ميزان النقد والتقييم، ثم بيان الموقف من الفكر النسوي بشكلٍ عام وما يمكن أنْ يَتَرتَّبَ عليهِ في المستقبل المنظور، وهل مازالتِ النسوية تُلْهِمُ حقلَ النظرية السياسية ومجالات العمل السياسي، أم تُرى أنَّها قد وَصَلَتْ إلى طريقٍ مَسدود؟

تمهيد: التأصيل المفاهيمي للنظرية السياسية النسوية

«إنَّ الحـــركة النســوية بعـــامة هـي جزءٌ لا يتجـزأ من مجمـوعة الحركات الاجتماعية الجديدة التي بَرَزَتْ منذ ستينيات القرن العشرين»

عُدَّتْ المصطلحات والمفاهيم من بين الأدوات الفكرية التي تحمل مُتضمَّناتها خطورةً من نوعٍ ما، ســواءٌ أكان ذلك على الصعيــد الفردي أم الجمعي، وسواءٌ أكان ذلك من قِبل الفاعل نفسهِ أم الأطراف المستهـدَفة بذلك النشاط. وذلك بقـــدر عملها - أي المفـاهيم والمصطلحات - على تحريك وعي الناس ثم مشاعرهم وعواطفهم ودفعهم إلى العمل على التغيير وتقبُّل فعل التغيير نفسهِ، أو الحفاظ على مُكتَسباتٍ معينة يَعمَدُ إليها الفاعلون. وتأتي «النسوية» كي تكون واحدة من بين أخطر هذه المفاهيم في وقتنا الحاضر[1]، وذلك بقدر تعلق الأمر بالكشف عنها وإثارة قضايا تتعلق بحياة وتجارب ومعاناة نصف المجتمع، وكذلك فيما يُمكن أن تنتجه من

آثار ومضامين تنعكس من ثمّ على ثقافة المجتمع وسلوكيات أفراده ومؤسسات النظام السياسي وإجراءاته.

يعود أول استخدام لمصطلح «النسوية» Feminism إلى الفرنسية هيوبرتين أوكليرت Hubrtine Auclert في العام 1882 في صحيفة «المرأة المواطنة» La Citoyenne[2]. واستخدم للإشارة إلى التزام أيديولوجي بالعمل على تحقيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الرجال والنساء، سواء أكان ذلك داخل البلد الواحد أم عبر العالم[3]. وهناك من يرجع أصول التطور الفكري الخاص بالمرأة والموقف حيالها، والذي عُبِّر عنه لاحقا تحت مسمى «النسوية»، إلى أوروبا القرن الخامس عشر وفق ما تذهب إليه ماري إيفانز Mary Evans[4]، في الوقت الذي أرجعتها فيه ستيفاني هوغسن-رايت Stephanie Hodgson-Wright إلى الفترة المحصورة بين العامين 1550 و1700، حيث كانت تعني لديها كل محاولة من أجل النضال ضد البطريركية (الأبوية) بكل أشكالها[5]. فقد شهدت تلك الفترة بروز شكل من أشكال إعادة النظر في وضع المرأة بعد فترة طويلة من سيادة الفكر الثيولوجي، ومدى حجّية تصويرهن في الأعمال الفنية والأدبية فيما أصبح يعرف بـ «نزاع النساء» Querelle des Femme؛ وذلك اعتمادا على تأويلات النصوص الإنجيلية والتأكيدات التي ربطت مثل هذه الأعمال بالأخلاق والعادات والتقاليد وما شابه، ليعود هذا المنحى الثيولوجي في القرن السابع عشر في تأكيده على مكانة المرأة من خلال التدليل على كون المرأة (أو حواء) أسمى من الرجل؛ وذلك لأنها لم تخلق من طين بل من ضلع آدم[6].

وفي نهاية المطاف اتّخذ مفهوم «النسوية» شكل تعبير عن أنماط الاحتجاج على نظم التوزيع المعتمدة في المجتمع، والتي تتعلق بتوزيع القيم (المادية والمعنوية) والقائمة على تفضيل الرجال وتمييزهم على حساب النساء، والتي تشعر النساء من جرائها - بوصفهن جزءَ المجتمع الأساس المكوّن أصلا من الرجال والنساء - بأنّهنّ قد جرى استبعادهنّ أو استثناؤهنّ من التمتع بتلك القيم والحقوق الأساسية، بسبب جنسهنّ أو نوعهنّ الاجتماعي (الجندر gender) أو كما وصفت ديل Dill وزامبرانا Zambarana، بأنها «أنماط من السيطرة الممأسسة institutionalized القائمة على التفاوت في توزيع السلع والمصادر ذات القيمة

في المجتمع، كالأرض والملكية والمال والعمل والتعليم والرعاية الصحية والسكن من بين أشياء أخرى»[7]، لا لسبب إلا لكونهنّ نساءً ولسْن رجالا. بيد أنّ ذلك في مجمله لا يمنعنا من اعتماد المصطلح نفسه للإشارة إلى أفكار نسوية سابقة للعام 1882، إذ سيكون من قِصر النظر أن نتجاهل هذه القوة الكبيرة من الأفكار السياسية، وأحيانا الأفعال السياسية التي سنعالجها لاحقا، وذلك بالنظر إليها بوصفها «بدايات النسوية» أو «ما قبل النسوية»[8].

في ضوء ذلك، يمكن القول بوجود اتجاهات عدّة عملت على تعريف هذا المفهوم، ويمكننا توزيعها إلى اتجاهين رئيسين: أولهما يمكن تسميته بـ «المعنى الخاص للنسوية»، إذ يشدّد على كون النسوية نظرية Theory. أما ثانيهما فسنطلق عليه «المعنى العام للنسوية»، ويزعم فيه أنّ النسوية حركة Movement.

المبحث الأول
المعنى الخاص: النسوية بوصفها نظرية

في المستهلّ تنبغي الإشارة إلى أنّ النظرية السياسية كانت من الناحية التاريخية حقلا أكاديميا متخصصا بدراسة القضايا ذات العلاقة بالسلطة السياسية وأنظمة الحكم والدولة. كان أفلاطون أول فيلسوف يتحدث عن فكرة «مركزية الإنسان» في عالم السياسة؛ إذ إنّه لم ينظرْ إلى سلوك الإنسان بوصفه مجرد نتاج لقوى الطبيعة، بل نظر إلى سلوكه باعتباره نتاجا لأفعال وممارسات غيره من الأفراد في سياق أنشطتهم وتفاعلاتهم بعضهم مع بعض داخل نطاق الدولة ومؤسساتها. هذا المنظور قد انتُهِج من قبل أغلبية النظريات السياسية بما فيها النظرية النسوية. ومنذ ستينيات القرن الماضي والحديث عن تحوّل النظرية السياسية إلى كل ما كان يعتبر حتى ذلك التاريخ شأنا خاصا يأخذ مكانه في النقاشات السياسية الدائرة آنذاك. فالتنظيمات النسوية واليسار الجديد أسهما بدورهما في الدفع بهذا الاتجاه عامدين إلى إدخال المجال البيتي الخاص، والذي كان يعّد حتى ذلك التاريخ شأنا شخصيا لا يمكن المساس به، في إطار تلك النقاشات بغية إخضاعه لإعادة النظر وكي يسهل من ثمّ تنظيمه في قوانين من قبل الدولة. وهو ما جرى التعبير عنه في مقولة «إنّ الشخصي هو سياسي»[9]، ليضاف بذلك بعد آخر جديد للنظرية السياسية في تناولها قضايا

تدور حول العلاقات التي تنشأ بين الجنسين في إطار الأسرة، وإلقاء الضوء من ناحية أخرى على الأدوار التي تؤديها المرأة نفسها في البيت، وأثر ذلك في طبيعة النظرة إليها وإلى ما يترتّب على مثل هذه الأدوار من نتائج ستضيف لاحقا بُعدا كابحا أمام مطالب المساواة في التعليم والعمل لدى المرأة والتي سيستلزم أخذها بنظر الاعتبار سواء من قبل الرجل أم من قبل المجتمع. من هنا يمكن القول إنّ حقل النظرية السياسية قد جرى إغناؤه ببعد آخر جديد يأخذ في حسبانه «الجنس» بوصفه إحدى الركائز الإنسانية والمجتمعية المسكوت عنها من قبل الحقل العلمي قيد النظر ومن قبل المنظّرين أنفسهم.

يمكن تعريف النسوية بأنها نظرية سياسية قائمة على أساس المساواة، إذ تطالب النظرية النسوية بأنْ تحوز النسوة حقوقهنّ القانونية والسياسية والاجتماعية التي حُرمْن منها على مدار التاريخ[10]. ذلك أنّ البناء الفكري للنظرية النسوية في المقام الأول يقوم على أساس الاعتراف بأنّنا نعيش في سياق ثقافة يهيمن عليها الذكور، «حيث تبقى المرأة غير معترف بها، بل تُجْبر على ممارسة أدوار الجنس التي تتطلب بدورها أنْ تكون تابعة وسلبية ومربية... إلخ. وينبغي على الرجال أيضا أن يقبلوا أدوارا جنسية تخصّهم، ولكن هذه ليست معيقة لهم كما الأدوار الجنسية للمرأة. ومن ثمّ، تغدو النسوية نظرية وممارسة سياسية هادفة إلى تحرير جميع النساء: أي النساء الملونات، ونساء الطبقة العاملة، والنساء الفقيرات، فضلا على النسوة ذوات الإعاقات الجسديّة، وغيرهن من الأقليات المنضوية تحت فئة النساء. وأيّ شيء أقل من هذا لا يعتبر حركة نسوية، بل مجرد تعظيم أنثوي للنفس» وفقا لتعبير باربارا سميث Barbara Smith[11]، وهو ما دفع بالمناديات بهذا الاتجاه من أمثال باولا تريكلر Paula Tricolor، وشيري كراماري، ناهيك عن باربارا سميثBarbara Smith، إلى الدخول في دائرة الزعم بكون النسوية مجموعة من الأفكار والأطروحات المنْتظمة بشأن النساء، بحيث تنبثق عن النسويات أنفسهنّ وتخصّ مشاكلهنّ. مما يعني وجوب توافر إمكانية فصل الحركة النسوية عن تعددية اتجاهات المهتمات بقضايا المرأة. ولا يتنافى مع العقل ذلك الاعتقاد القائل بأنّه من غير الضروري أنْ يكون المرء نسويا ليدعم حقوق المرأة في الحصول على معاملة متساوية؛ ذلك أنّه ليس جميع أولئك الداعمين لمطالب المرأة هم من

النسوة والنسويات[12]. بمعنى أنّ أنصار هذا الرأي يعتقدون بأنّ النسوية يمكن أنْ تطالب بتاريخها الخاص وممارساتها الخاصة، من زاوية كون النسوية «حقلا معرفيا» Acknowledge discipline يعنى حصرا بالنساء ومشاكلهنّ من دون إيلاء كثير اعتبار للتفاوتات المكانية والزمانية ما بين النساء والنسويات. وبذلك فإنّ نقطة البداية في كل دراسات النسوية واستقصاءاتها هي أوضاع وتجارب النساء في المجتمع، فتعمل النظرية على معاملة النساء بوصفهنّ موضوعات رئيسة لعملية البحث والتقصّي، ثم تسعى إلى النظر إلى العالم المحيط بهن من زوايا متميزة ومختلفة، بحيث تعطي الأفضلية للنساء في العالم الاجتماعي والسياسي. من ناحية أخرى، إنّ النظرية النسوية نظرية نقدية فاعلة تنوب عن جميع النساء «من حيث السعي إلى بناء عالم أفضل للنساء، ومن ثم يكون مكانا أفضل للنوع البشري» وفقا لتعبير باتريشيا لينجيرمان Patricia M. Lengermann وجيل نايبروغ Jill Niebrugge[13].

ولعلّ أكثر الخطوات أهمية في اتجاه بناء نظرية نسوية متخصصة قد جرى إنجازها بعد الستينيات المنصرمة. إذ نحت النظرية النسوية منحى بعيدا عن قالب النقاشات الليبرالية، من زاوية التشديد على حيازة المرأة الحقوقَ نفسها التي يحوزها الرجل سواء بسواء، ومن ثمّ الشروع في بناء نظرية سياسية قائمة على افتراضات سياسية تخصّ النساء وحدهنّ. فالنظرية النسوية، لاسيّما في أواخر القرن العشرين، باتت تركّز على موضوعات واسعة النطاق، منها: السياسة الشخصية، التمييز بين المجالين العام والخاص، نقاش «الرعاية أم العدالة» Care/Justice، موضوع المساواة والاختلاف، إضافة إلى موضوعات الجنس والإنجاب ومعاودة الإنجاب والإجهاض. أيضا هناك قضايا مركزية أخرى مثل: الأمومة ورعاية الأطفال والهوية الجنسية التي شكّلت جميعا موضوعات جوهرية مرتبطة بالنظرية السياسية النسوية[14]، مما يكشف عمليا عن كون القوة الدافعة للنظرية النسوية تتمثل في تساؤل سهل ممتنع وهو: «ماذا عن النساء؟». بكلمات أخرى، يمكن وضع الأسئلة الرئيسة للنظرية السياسية النسوية كما يلي:

1 - أين تتموضع النساء اجتماعيا وسياسيا؟ وإذا لم تكن لهنّ مكانة، فلماذا يفتقرن إلى ذلك؟

2 - ثمّ لماذا كل هذه المعاناة التي تعيشها النسوة؟ وإذا ما كانت لهنّ مكانة اجتماعية ووظيفية، فما دورهنّ بالضبط؟ أي ما الذي يسهمن فيه عمليا؟

3 - وأخيرا، كيف نستطيع تغيير العالم وتحسين صورته بجعله مكانا أكثر عدالة للنساء والناس أجمعين؟

وفي هذا السياق، جرى التوصل إلى خلاصات ورؤى قابلة للتعميم حول هذه التساؤلات. إذ بخصوص أولاها، نجد أنّ النساء موجودات في معظم المراكز والمواقع الاجتماعية والوظيفية. أما المراكز التي لا يشْغلنها فإنّ السبب وراء ذلك لا يتمثل في افتقارهنّ إلى القدرة أو الاهتمام، بل يعود إلى وجود جهود منظّمة وعمدية تقوم على إقصائهنّ وتهميشهنّ. وإذا كان مثل هذا التساؤل يدعونا إلى وصف العالم الاجتماعي والسياسي الذي تعيش فيه النساء، فإنّ التساؤل الثاني يتطلّب منّا تفسير وتحليل هذا العالم، بمعنى أنّه يدفعنا إلى فهم العالم من زوايا نظر جديدة. وكلتا الإجابتين بشأن وصف وتفسير هذا العالم هما في الحقيقة وجهان للنظرية النسوية وأيّ نظرية سياسية أخرى. أما التساؤل الثالث فهو يركّز على الالتزام بالتحول والتغيير الاجتماعي لاسيّما عبر الاهتمام بالعدالة، وهو يعّد بمنزلة خاصية مميّزة للنظرية الاجتماعية النقدية، بيد أنّ هذا الالتزام تتقاسمه نظريات أخرى إلى جانب النسوية، كالماركسية الكلاسيكية والماركسية الجديدة، كذلك النظريات التي تطورت على يد الأقليات الإثنية في مجتمعات ما بعد الاستعمار Post-Colonial Societies، حيث إنّ هذا الالتزام ضمن إطار نظرية نقدية يتطلّب تجريب المنظّرات النسويات أعمالهنّ والنظر إليها من زاوية كيفية عملها على تغيير التفاوتات واللامساواة التي تواجهها النساء وكيفية عملها على تحسين حياتهنّ[15].

المبحث الثاني
المعنى العام: النسوية بوصفها حركة

تشتق كلمة «النسوية» Feminisim لغة من كلمة «نسوة»، وهي تعني في الاصطلاح: المناضلة من أجل المرأة وحمايتها. «فأنْ يكون المرء/ المرأة ناشطا نسويا يعني أنّ المرء/ المرأة مرتبط بجميع النساء ليس باعتباره فعلا اختياريا، بل أمرا واقعا... فالنسويات لا يخْلقن هذا الوضع المشترك عن طريق تكوين حلفاء؛

إنّ النسويات يدْركن هذا الوضع المشترك لأنّه موجود كجزء أساسي في الاضطهاد الجنسي». ويتمثّل هذا الوضع المشترك في: التبعية للرجل والاستعمار جنسيا في ظل نظام هيمنة وخضوع على أساس الجنس، كذلك إنكار الحقوق على أساس الجنس، وكون المرأة مجرد متاع متوارث تاريخيا ثم النظر إليها من زاوية أنّها أدنى بيولوجيا ويقتصر دورها في الحياة على ممارسة الجنس والإنجاب[16]. بمعنى أنّ الناشطة النسوية بوصفها عضوة في الحركة النسوية، هي إنسانة تؤمن بأن النساء يعانين التمييز بسبب جنسهنّ، وأنّ لهن حاجات خاصة تبقى منْكرة وغير ملبّاة، وأنّ تلبية هذه الحاجات والمطالب قد تستلزم إحداث تغيير جذري، وربما ثورة، في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي[17].

تأسيسا على ذلك، تؤمن الكثير من الناشطات النسويات مثل روزاليند ديلمار Rosalind Delmar، وجوان والاش سكوت Joan Wallach Scott، وأدريين سي. ريتش Adrienne C. Rich بأنّ «النسوية» Feminism هي حركة سياسية-اجتماعية تبلورت إبّان عصر التنوير الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بحيث تهدف إلى تحرير النساء وتحسين حياتهنّ وأوضاعهنّ، ولاسيّما في نواحي التعليم والتوظيف والمواطنة والاقتراع، والذي تطوّر لاحقا كي يأخذ شكل المطالبة بحقّ المرأة في امتلاك جسدها مع ما يعنيه ذلك من حيازة الحق في الإجهاض، على أساس الاعتقاد بالمساواة والعدالة بين الجنسين في المجالين العام والخاص[18]. بعبارة أخرى، ووفقا لتيريزا بيلينغتون-غريغ Teresa Billington-Greig، تعرّف النسوية بأنّها «حركة ساعية إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين في جميع العلاقات الإنسانية، إنّها حركة ترفض كل تمييز على أساس الجنس، وتلغي جميع الامتيازات والأعباء الجنسية، وتسعى جاهدة إلى إقامة اعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبار ذلك أساس القانون والعرف». وتشْرع الحركة النسوية بالتغيير عبر اكتشاف المرأة وعيها الذاتي بوصفها امرأة، الذي هو ليس مجرد إدراك لأسباب غضبها أو لرغبتها في تغيير تفاصيل حياتها، كأنْ تعود إلى مقاعد الدراسة أو أن تتخلّى عن زوجها، بل تعني هذه الحركة «أن نتخلّى عن طاعتنا لآبائنا وندرك أنّ العالم الذي وصفوه لنا ليس العالم كلّه»، أي الإدراك التام لعدم ملاءمة تشويهات الأيديولوجيات التي أوجدها الذكور، ثمّ مواصلة التفكير والعمل على أساس هذا

الإدراك. ومن ثمّ يغدو محور اهتمامها هو التمييز الاجتماعي بين الرجل والمرأة، من حيث ماهيّة هذا التمييز ومعانيه وأسبابه وعواقبه[19].

يعني ذلك تطور مفهوم النسوية إلى محتوى آخر مختلف وأكثر تعقيدا وراديكالية من مجرد المطالبة بحقوق تتساوى فيها مع الرجال فقط، بل اشتمل هذه المرة على اتهام يحمل في طيّاته معنى تعمّد القهر والاضطهاد وفرض تبعية المرأة للرجل، سواء في الحياة العامة أو الخاصة، ونعني بـ «ما في الحياة الخاصة» ما يسلَّط عليها من قهر واضطهاد في المجال الأسري والبيتي. وهو ما أسْفر عن إضفاء المجتمع ذلك الطابع على النساء بوصفهنّ غير جديرات بالعمل الفكري والسياسي. هذه المطالب والحجج وما ولّدته من اقتناعات لدى الرأي العام، وخصوصا النسوي، كانت وراء إعادة نظر رسمية من الموقف من النساء وأدوارهن وما يطالبن به من حقوق وحريات.

في ضوء ما تقدّم، حسْبنا أنْ نجْمل في فقرات معدودات زبدة الرأي في تعريف مفهوم النسوية، وذلك بالقول إنّها ليست حركة سياسية فقط، بل هي وصف لكلّ الأفكار والأطروحات والحركات التي تتّخذ من تحرير المرأة وتحسين أوضاعها بصورة عميقة بمنزلة هدفها الجوهري، وبغض النظر عما إذا كان هذا الاتجاه الفكري أو ذاك الموقف السياسي يسمي نفسه كذلك أم لا[20]. فالنسوية في نهاية المطاف حركة اجتماعية نقدية وثورية قائمة على أساس رغبة عملية في تغيير وضع النساء في المجتمع، بحيث تسعى إلى التعبير عن ذلك سياسيا من خلال التنظيم الذاتي لميول المرأة السياسية وتمكينها على النحو الذي ينسجم مع قواعدها الفكرية والداعية إلى إحداث تغييرات جذرية في زوايا النظر إلى المرأة بوصفها مساوية للرجل[21].

على أيّ حال، يمكن وصف الحركة والنظرية النسوية واتجاهاتها الفكرية بكونها جزءا من النظريات السياسية المعاصرة، غير أنّها تواجه الامتناع والرفض أحيانا بشأن إدراجها ضمن إطار النظرية السياسية Political Theory، فمثلما كان الأرسطيون في جامعات أوروبا بشكل عام يثبّطون عزائم زملائهم عن الخوض في مناقشة أعمال الفيلسوف ديكارت، وكما تجاهل الأكاديميون الألمان «نظرية الوضعية العقلانية» Rational Positivism لروّاد ومفكّري حلقة فيينّا، يعْرض أيضا بعض الفلاسفة التحليليين في الوقت الراهن عن فكر «النسوية» و«التعددية الثقافيّة» و«البيئوية»

و«المجتمعاتية» بوصفها وجهات نظر أو مجرد سياسات ليست ذات صلة بالنظرية السياسية. ومثل هذه الأشكال من الرفض يمثّل معْلما بارزا من معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر بوصفه كيانا فكريا دائما ما ينطلق قدما في إطار سيرورة إعادة التعريف والتجدد المتواصل. بل يمكن القول بأنّ صميم الفكر السياسي يكمن في جدل التشكيك الذاتي والتجديد الذاتي، وهذا كائن منذ أنْ واجه سقراط مزاعم خصومه من السفسطائيين بأنّهم «يُعْرفون» بطرح بديل أكثر تواضعا هو «حب المعرفة»[22].

نستطيع القول تأسيسا على ما سبق إنّ الحركة النسوية بعامة هي جزء لا يتجزأ من مجموعة «الحركات الاجتماعية الجديدة» Neo-Social Movement التي برزتْ منذ ستينيات القرن العشرين، شأنها شأن حركة الحقوق المدنية، والحركة الطلّابية، والحركة البيئية، والحركات المناهضة للعنصرية، وتنظيمات حقوق السّكان الأصليين. بحيث تتميّز هذه الحركات الاجتماعية عن غيرها بخصائص عدّة، وعلى النحو التالي:

1 - أنّها حركات غير ذرائعيّة، وهي معبّرة عن اهتمامات كلّية، وغالبا ما تحتج باسم الأخلاق لا المصالح المباشرة لفئات اجتماعية معينة.

2 - وهي من ثمّ موجّهة نحو المجتمع المدني بصورة أكثر فاعلية من كونها موجّهة نحو الدولة، وذلك من جانبين رئيسين:

I - كونها تشكّك في البنى البيروقراطية ذات المركز، وموجّهة صوب تغيير المنظورات الشعبية لا مؤسسات النخبة فقط.

II - كما أنّها معنيّة أكثر من سواها بنواحي الثقافة وأسلوب الحياة، والمشاركة في السياسة الرمزية للاحتجاج. أي أنّها حركات احتجاجية مناهضة للنظام السياسي في شؤون معيّنة.

3 - هي حركات منظّمة بطرق غير رسمية، وهي مخلْخلة ومرنة، وذلك في بعض النواحي على الأقل، وتتجنّب النظام الهرمي والبيروقراطية.

4 - تعتمد بشكل كبير على وسائل الإعلام الجماهيرية Mass Media والشبكات الإلكترونية للتواصل الاجتماعي Social Media، والتي توجّه عبرها المناشدات وتطلق الاحتجاجات وتضع الصور الفاعلة والموجهة ناحية اجتذاب الخيال والشعور الشعبيين[23].

بعبارة أخرى، تتقاسم الحركات الاجتماعية الجديدة مجموعة خصائص مميّزة لا تتوافر في الحركات الاجتماعية القديمة مثل الأحزاب والنقابات العمّالية. ذلك أنّ بعض جوانب تنظيم الحركات الاجتماعية الجديدة تميّز هذه الحركات عن المنظمات السياسية الرسمية إلى درجة أنّ مصطلح «الشبكة» Net يكون وصفا أفضل لطبيعة تنظيمها وعلاقاتها من وصف «المنظّمة» Organization؛ فهي غالبا ما تكون ذوات قواعد محلية أو متمركزة في مجموعات صغيرة وليس لها توجّه قومي عادة، وتعنى بمسائل محدّدة بدلا من أنْ تقدّم حلولا شاملة وراديكالية. ولا تتمتّع بوجود عضوية مستقرّة نسبيا، وتُدار من قبل إدارات هرمية فضْفاضة وبنى رخوة للسلطة. كما أنّ قسما كبيرا من أنشطتها يخصّص لتغيير الممارسات والهويات في المجتمع المدني، وهذا الأمر واضح في حالة الحركة النسوية مثلا، ولاسيّما من حيث إنّها مؤثّرة تأثيرا كبيرا في فتح جميع جوانب العلاقات بين الجنسين للمناقشة المجتمعية، وفي خلق فكرة ضرورة اختيار الأفراد أسلوب حياتهم وعلاقاتهم الشخصية وممارساتهم الوظيفية. وهنا لا بدّ من التأكيد على أنّ الحركات الاجتماعية بعامة، الجديدة منها والقديمة، قد استهدفت تحسين الأحوال الاجتماعية لأعضائها وتوسيع حقوق المواطنة، ولم تكن هذه سمة تتفرد بها حركة معينة، كالحركات العمالية على سبيل المثال، بل كانت متوافرة في حركات أخرى كتلك المنادية بالحقوق المدنية، وتنظيمات السكان الأصليين في أمريكا الشمالية مثلا، مثلما أنها متوافرة في أنشطة الحركة النسوية ولمدة طويلة من الزمن[24].

أما السبب في ذلك فيمكن إرجاعه إلى أن الاهتمام بوضع النساء وحقوقهنّ في المجتمع قد بدأ باكتساب منحى مؤثّر في الفكر والممارسة الاجتماعية والسياسية، وخصوصا منذ ستينيات القرن الماضي، خصوصا بعد أنْ تبلورت المطالب المتعلقة بهذا الشأن فاتخذت شكل حركات اجتماعية تجاوزت الحدود الوطنية لتأخذ شكل منحى عالمي، كما استطاعت أنْ تفرض نفسها على تيارات الفكر الاجتماعي والسياسي السائد، بل أصبح ذلك موضوعا أكاديميا أفْردتْ له العديد من الجامعات - في الدول الغربية على الأقل - أقساما علمية خاصة تعنى بالمرأة وحقوقها والنظريات التي تناولت هذا الجانب بالبحث والتحليل. ولن يغيّر في قيمة هذه الأخيرة - أي النظريات النسوية - كونها قد أتتْ متعددة ومتشعبة إلى حدّ بعيد بل متعارضة

في عديد من الجوانب. وكان مما أسْهمتْ به هذه الحركات الاجتماعية محاولاتها الجادّة في إلقاء الضوء على تجارب النساء وخبراتهنّ ومصالحهنّ التي لم تكن تتمتّع بالقدْر الكافي من الاهتمام في الفكر والممارسة السياسيتين. فانتهتْ إلى إدخال عديد من المفاهيم المعبّرة عن ظواهر اجتماعية وسياسية جديدة تمسّ حياة النساء بوصفهنّ قطاعا واسعا ومهما في المجتمع وتتطلب من ثمّ حلولا ناجزة وإجراءات عاجلة وبعيدة المدى في آن واحد.

إن ما يدعونا إلى مثل هذا القول هو أن كثيرا مما كان يحيط بحياة المرأة، وربّما لايزال الحال كذلك أو بعضه على الأقل، قد عدّ بمنزلة قضايا يمكن لنصوص القانون العامة التعامل معها ومعالجتها بوصفها أحداثا عادية وربّما عابرة، ووقائع فردية في أحسن الفروض، وخصوصا ما يتعلّق بالإجهاض مع كلّ ما يترتّب عليه من حقوق للنساء بضرورة التعامل مع هذا الشأن بوصفه متعلقا بالحرية الشخصية من منظور النسوية، مع ما يترتّب عليه من مسؤوليات اجتماعية وإجراءات ليس أقلّها المتعلق بالرعاية الطبية، تُضاف إلى ذلك ظواهر العنف الجنسي التي أخذت تستشري ضد النساء سواء الممارس ضدهنّ في البيت أم في أماكن العمل وغيرها: كالاغتصاب والتحرّش الجنسي والكراهية الجنسية وما شابه. هذا إلى جانب المطلب التقليدي لهنّ بالمشاركة في المجال العام ومؤسساته سواء في الهيئات المنتخبة، أم في التعليم والعمل بحيث تحصل النساء على فرص متكافئة مع الرجال، بالإضافة إلى مطلب عدالة توزيع مسؤوليات البيت ورعاية الأطفال.

وهو ما أكّده تقرير التنمية البشرية للعام 2014 في إشارته إلى «أنّ العنف ضد المرأة لايزال آفة منتشرة في مختلف أنحاء العالم، وعقبة كبيرة أمام مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية وسلامة المجتمع وأمنه». إذ إنّ ثلث النساء في العالم عُرضة لضروب من العنف الجنسي أو الجسدي في حياتهنّ، بحيث إنّ معظمها يكون على يد شريك الحياة؛ فهو المسؤول عن 40 في المائة من حالات القتل التي تتعرّض لها النساء. في حين أنّ 7.2 في المائة من نساء العالم، أي امرأة واحدة من كل 14 امرأة، يتعرّضن للعنف الجنسي على يد شخص آخر غير شريك الحياة. كذلك هناك علاقة قوية وواضحة بين العنف الذي تتعرض له النساء وبين الفقر؛ إذ إنّ الوضع يختلف وفق المناطق. فاحتمالية تعرّض النساء للعنف في أفريقيا أكثر بمرّتين منه في الدول

الأوروبية ذوات الدخل المنخفض والمتوسط بخاصة. أما في جنوب شرق أفريقيا فنجد أنّ احتمال تعرض النساء للعنف على يد الشريك نفسه يفوق 8 مرّات احتمال تعرّضهن للعنف على يد أيّ شخص آخر من غير شريك الحياة[25]. والحال نفسه يصْدق على تجارب النساء ومعاناتهنّ في الهند وبنغلادش وكمبوديا[26].

ومما تمتاز به الحركة النسوية أخيرا، هو سعيها الحثيث من أجل إحداث صدى عالمي لقضاياها وطروحاتها، عبر المؤتمرات الدولية بخاصة، في محاولة منها لتجاوز حدود النشأة التي تجعل منها محض ظاهرة لصيقة بالسياق الثقافي والتاريخي للغرب، والعمل من ثمّ على فرض تصوراتها الخاصة عن المرأة، وهو ما يعني بالضرورة القفز من فوق المحتوى الخاص للأنساق والتراكيب الثقافية لعوالم الشرق وطبيعة التطور الذي تحقّق لنظمه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بفعل الهيمنة الكولونيالية. ربّما هنا يمكن استحضار نضالات النساء الشرقيات المطالبات بتحسين ظروف المرأة، ولكنها نضالات غير منفصلة عن الدعم الذي قدّمه عديد من المصلحين من الرجال، وربّما عديد أيضا من النظم السياسية التي أعقبت السيطرة الكولونيالية على تلك البلدان. فصحيح أنّهنّ - أي الشرقيات - قد تخلّفْن زمنيا عن المرأة الغربية في إنشاء منظمات مستقلة للمرأة، غير أنّهنّ يفقْنها في التعبير عن أنوثتهن في سياقات حركات التحرر القومي والوطني وفي حركات الطبقة العاملة وهبّات وتمرّدات الفلاحين. فوفقا لتعبير الباحثة أليسون جاغار Alison M. Jaggar «ينبغي أنْ تتعلّم النسويات الغربيات كيف ينْصتن باحترام واهتمام للنساء غير الغربيات مما نسميه بالعالم الثالث، بمَنْ فيهنّ منْ جرى إسكات أصواتهنّ حتى داخل أوطانهنّ... فهذه المجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة ولكن نظلّ نتشارك بعض القضايا الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها جدير بأنْ يكون ذا فائدة فورية في تزكية وإعادة تقويمنا ومراجعاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا»[27].

وهو ما دفع بالنسويات اللاتي يأخذْن في الحسبان وجود مشتركات بين النساء الغربيات والنساء غير الغربيات إلى ضرورة المطالبة بإلغاء القسمة الجنسية للعمل، أي تقسيم العمل على أساس الجنس، وبالتخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، والعمل أيضا على إزالة التمييز المؤسساتي فيما يخص حقوق امتلاك الأراضي والعقارات أو الحصول على القروض والائتمان، كذلك تأسيس المساواة السياسية،

وحرية الاختيار بين إنجاب الأطفال وعدمه، واتخاذ الإجراءات والمعايير الملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكّمهم في النساء. كما أنّ جهود النسوية عالميا لا تحْوي المسائل الجندرية/ الجنوسية Gender فقط، من قبيل جهود الوكالات والمنظمات الدولية في شمول برامج التنمية لنساء العالم الثالث أو التحكم في خصوبتهنّ عن طريق الرّبط بين المساعدات الدولية وحظر الإجهاض، بل السعي من أجل شمولها أيضا قضايا أخرى مثل التركيز على ديون العالم الثالث للغرب، واستنزاف ثروات العالم الثالث بالشكل الذي أفضى إلى عواقب كارثية على مستوى معيشة أغلبية نساء العالم الثالث. وبصورة عامة، تغدو التأثيرات الأكثر قسوة من نصيب النساء. لهذا السبب نجد تلك المسائل المشتركة والتي تبدو للوهلة الأولى غير ذات صلة بجندر أو جنوسة المرأة، هي المشاغل النسوية الأكثر إلحاحا من منظور الحركة النسوية بعامة، ومن الناحية النظرية على الأقل[28].

بالوصول إلى هذا الحد نكون قد استوفينا الجانب المتعلق بالمعاني الاصطلاحية والعامة. وبغية استكمال بعض الجوانب الأخرى التي أضفيتْ على مفهوم النسوية، نرى ضرورة التساؤل عن معنى هذا الاهتمام بالمرأة والحركة النسوية، والذي بدأ يأخذ مكانه في الآونة الأخيرة في سوق الأفكار بشكل عام، وما أسبابه يا ترى؟ وما أبرز نقاط الاختلاف بين المتحاورين في هذا الشأن؟ وذلك من بين العديد من الأسئلة التي قد تراود ذهن القارئ لهذا الشأن. ونحن في إجاباتنا عن هذه التساؤلات، نرى أنّ الدافع الأساس وراء مثل هذه المطالب يكْمن جزئيا على الأقل في المزاج العام، الذي أخذ في التشكّل تحت تأثير وسائل الاتصال الحديثة بعملها على نقل ومناقشة تجارب النساء ومعاناتهنّ والمخاطر التي يتعرّضن لها ووضعها من ثمّ أمام أنظار الناس. هذا إلى جانب وعي الناس المتزايد بأهمية الأدوار التي تؤديها النساء، مما يعني بروز شكل من أشكال إعادة النظر في الكيفية التي يمكن عبرها توصيف وضع المرأة ومكانتها الاجتماعية بعامة[29]: فما وضعها؟ وكيف يجري تقييم الأدوار التي أدّتها في الماضي ولم تزلْ تؤديها في مجتمع اليوم، ثم تبيان تأثير ذلك في موقعها ومكانتها على صعيد التراتبات الاجتماعية القائمة والقيم السائدة؟ وكيف تنظر هي إلى نفسها؟ وما الذي تشكو منه؟ وما الذي تتصوّره في سياق معالجتها هي لأوضاعها الاجتماعية وغير الاجتماعية؟

وفي محاولة من أجل الاجابة عن هذه التساؤلات، ومن خلال إعمال النظر في أوضاع وخبرات النساء وانعكاس ذلك على الأفكار النسوية ومواقف المنظّرات النسويات في هذا الجانب، يتبدّى لنا شكل من أشكال الاتفاق على أنّ ما تعانيه النساء بشكل عام يتمثل في علاقة «الخضوع - الاضطهاد» بين شطْري المجتمع (الرجال والنساء). فإذا ما أريد تجاوز هذه العلاقة وفكّ روابطها فلا بدّ والحالة هذه من معرفة عناصر الخضوع، من أين أتتْ؟ وهل هي نتاج طبيعي للاختلاف والتمايز بين الجنسين أم أن للمجتمع دورا في خلقها وتكريسها ثقافيا وسلوكيا وللعديد من الأسباب؟ أما على صعيد الاضطهاد من زاوية كونه العنصر الثاني في هذه العلاقة، فهناك العديد من الأسئلة التي ستثور وتتعلّق بماهيّة الاضطهاد؛ منها: ما أشكاله وما أبعاده؟ وهل هو مجرد استبعاد للنساء من المشاركة السياسية فقط أم أنّه يتجاوز ذلك إلى شكل من أشكال الوصاية المفروضة على السلوك والتصرف، بحيث يمتّد ذلك إلى أشكال من العنف والتمييز وعدم المساواة في الفرص بل حتى النظرة الدونية إلى المرأة والكثير من أدوارها، وهو ما اصْطلح على تسميته لديهنّ باسم البطريركية (الأبوية Patriarchy)؟ وأخيرا، هل تقتصر أطراف علاقة «الخضوع – الاضطهاد» على الرجل - المرأة فقط أو أنها ستجّر إليها أطرافا أخرى مثل: «المرأة – المرأة» وخصوصا بين النسوة البيضاوات والنسوة السوداوات من الملوّنات، ومن المتحدرات من طبقات وأعراق وإثنيات أخرى تعاني أصلا الإقصاء والتهميش؟

أما الإجابات التي أُعطيت من قبل النسويات، سواء من قبل الناشطات أم العاملات في الحقول الأكاديمية المختلفة، على مثل هذه التساؤلات ودونما استباق منّا للنتائج، فقد انحصرتْ في التعامل مع مثل هذه القضايا في إطار تصورات ثلاثة للحل: ينادي أولها بضرورة الاستيعاب، أي بمعنى القبول بالأطر والمعايير المعتمدة اجتماعيا والعمل من خلالها على تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق الأساسية الفردية والفرص، بحيث يشترك في حمل مثل هذه التصورات كل من التوجهات النسوية الليبرالية والماركسية والاشتراكية، وهي التيارات الغالبة في الفكر الاجتماعي والسياسي السائد، ولكن مع اختلاف في المنظورات والتحليلات المستخدمة وحتى النتائج. وثانيها، يحاول الانقلاب على القيم والممارسات المعتمدة أو الانفلات من أسرها، بوصفها قيودا فرضتها ثقافة وسلطة الرجل على النساء بدءا من البيت

وصولا إلى المدرسة والشارع ولا تستثني حتى أماكن العمل. وقد عبّرت عن مثل هذا المدخل مجموعة من المفكّرات النسويات اللاتي عرفْن بتسمية «الراديكاليات». أما الحل الأخير فيتمثل في تقديم تصور خاص يحمل في طيّاته الإيمان بعدم جدوى مثل هذه التقسيمات التي طالت الرجل والمرأة، والتي وضعتْ كذلك بين المرأة والمرأة نفسها بوصفها مصطلحات لفئات أو تصنيفات كان قد جرى إنشاؤها اجتماعيا، ولا تنبع من واقع بيولوجي حقيقي. لذا فهي لا تحمل أي معنى، اللهم إلا بوصفها كلمات قد ضُمِّنت في اللغة والثقافة وصولا إلى الخطاب الذي جرى اعتماده من قبل السلطة. هذا الاتجاه كان قد جرى التعبير عنه من قبل النسويات المؤمنات بالأفكار المتعلقة بما بعد الحداثة.

ونحن بدورنا، وفي محاولتنا الإجابة عن التساؤلات آنفة الذكر وذات الصلة بعلاقة «الخضوع – الاضطهاد»، إذا صحّ مثل هذا الوصف ودونما خوف الوقوع في التبسيط المبالغ فيه، نعتقد أنّها لا تعدو في التحليل الأخير كونها تعبيرا عن مطالب فرضها الإحساس بعدم العدالة من لدن النساء في مواجهة قيم وأساليب الحياة السائدة في مجتمعاتها وانطبعتْ بها بالتبعية علاقات الأفراد رجالا ونساء[30]. مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة التجارب النسوية بخاصة، والسياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي بعامة، وتأثير ذلك بالتبعية في وتيرة الإحساس بعدم العدالة واللامساواة من لدن النسوة من ناحية، كذلك طبيعة ودرجة التجاوب مع هذه المطالب شدة وضعفا من ناحية أخرى.

2

النسوية من زاوية كونها نظرية سياسية

> «وفّر التمييز بين الجنس البيولوجي، والجندر بوصفه هوية مُكوَّنة اجتماعيا، أساسا عقليا لإنكارِ الحتمية البيولوجية. فإذا كان الجنس قَدرا لازما للمَرء، فقد أضحى الجندر بمنزلة إرادة حرّة»

في المُستهل ينبغي علينا أنْ نُدرِكَ كون «النظرية» Theory ليست مجرد مجموعة من الحقائق أو مجموعة من الآراء الشخصية فقط، بل هي تشتمل بالإضافة إلى ذلك على شروحات وفرضيات تَستنِدُ إلى المعرفة والخبرة المُتاحتَين. كما تعتمد على الحَدس والتَبصّر بشأن طريقة تفسير الحقائق والتجارب وأهميتها. فالنظريّة السياسية تُمَكِّننا من فهم الحاجات الراهنة بدلالة الأهداف طويلة المدى، والنظرة الشاملة إلى العالم؛ وبذلك فهي تساعِد في إعطائنا إطارا فكريا توضع من خلالهِ استراتيجيات متنوعة تستهدِفُ فَهم مختلف التغييرات التي من المحتمل أنْ

تولدها النظرية حين الممارسة على المَدَيَين القصير والبعيد[1]. أي بمعنى أنَّهُ في كل عملية تنظير هناك ما يَستدعي البحث في مدى اشتمال موضوع التنظير على عددٍ من الاعتبارات والمطالب المنهجية، تأتي في مقدمتها الافتراضات assumptions والفروض hypotheses الأساسية والمداخل الخاصة التي اعتمدتها تلك النظريات من بين أشياء أخرى. ثم يأتي دور التحقق من مدى صدقية النظرية وذلك من خلال البحث في مجموعة العوامل والظروف التي أحاطت بموضوع التنظير، وأثر ذلك في الكيفية التي تطورت بها الأفكار وكذلك الممارسات التي اتُّبعت والتي أَسهم الكُتَّاب والمفكرون المعنيون من خلالها في بلورة الموضوع قيد النظر. ومن ثم يمكن تعميم النظرية على صعيدٍ أكثر أو أعلى من الناحية التجريدية، بهدف الخروج برؤيةٍ أكثر شمولا وعبر اعتماد زوايا نَظَرٍ أكثر انفراجا، ذلك أنَّ التقوقع في جيوبٍ فكريةٍ أو عرقية أو إثنية أو حتى ثقافيةٍ أُحادية قد أضحى أمرا مستحيلا وخصوصا في عالمنا المعاصر.

ونحن من ناحيتنا، وفي محاولتنا توضيح ذلك وعلاقة كل من الأفكار والتيارات السياسية النسوية بالنظريات السياسية السائدة، ومحاولة النسويات صياغة نظرية أو ربَّما بالأحرى نظريات نسوية ومداخل نظرية نسوية خاصة قادرة على تفسير ومن ثمَّ توجيهِ الفعل والسلوك السياسي للنساء بعامة ولحركاتهنَّ بخاصة، من أجل تحقيق الأغراض التي وَضَعْنَها للخروج من حالة الخضوع والاضطهاد التي تعيشها النسوة، سنعمد في البداية إلى التعريف وتحديد المراد بالنظرية السياسية بعامة، وقد نُطيل فيهِ قليلا؛ فلا بأس من ذلك، والسبب هو حاجة البحث في مجال النظرية السياسية إلى توضيح المعنى والمراد من النظرية السياسية وبشكل دقيق، وذلك لِمعرفتنا المسبقة بالإشكال والتشوش الذي يُعانيهِ مصطلح النظرية السياسية من ناحية، وكي يَسهل لنا من ثمَّ الحكم على مدى صحة التوجه النسوي الذي يَدَّعي أصلا البحث عن نظريةٍ سياسية نسوية تكون أصيلة وقادرة في الوقت نفسه على إعادة صياغة العالم وتعريف وتحديد المعاني فيه من ناحية أخرى. كذلك نسعى إلى معالجة النسوية من زاوية كونها نظرية تخصصية في عالم السياسة، ومن ثمَّ نخوض في أبعاد النظرية النسوية ومكانتها على خارطة النظريات السياسية، ويمكن تبيان ذلك على النحو التالي:

المبحث الأول
في معنى النظرية السياسية

يُلاحِظُ الدارِسُ للنظرية الاجتماعية بعامة والنظرية السياسية بخاصة مدى التعقيد الذي يُحيطُ بهذا المسعى. وذلك لم يكن متأتيا من قلة المصادر بالتأكيد، بل من كَثرة ما كُتِبَ عن هذا الموضوع ومن شدَّة تنوع الآراء والاتجاهات الفكرية، حتى إنَّ الباحث في هذا المجال سيُصابُ بالتشوُّش، والكثيرون تصوروها شيئا غامضا يَعِّزُ على الفهم والإدراك. حيث يقول فيرنون فان دايك Vernon Van Dyke في وصف هذا الوضع: «إنَّ كلمة «النظرية» ممتلئة بالغموض وغالبا ما كان مُسْتَخدِموها أنفسهم، على ما يبدو، غير عارفين بالمعنى الذي يُحاولون نَقْلَهُ، وعادة ما كان أولئك الذين يُحاولون جعل معانيها واضحة لا يتفقون فيما بينهم على ذلك»[2]. فهل النظرية فعلا على هذا النحو من الإشكال؟ يقول إيان كِرَيب Ian Craib: «كلنا نفكر بطريقة نظرية على رغم أننا لسنا على وعي بذلك»[3].

مما يعنيه هذا هو أن النظرية والتفكير المُنظَّم، الذي هو الأساس الذي تُبنى عليه النظرية، إنَّما هو أمرٌ يكاد يكون فطريا ومن طبائع الإنسان. غير أنَّ ما يُمِيِّزُ النظرية عن أشكال التفكير الإنساني الأخرى هو أنَّ النظرية تتناول جوانبَ ربَّما لا نملك القدرة على التحكِّم فيها، أو شيئا ما ليست لنا خبرة سابقة فيه، سواء أكان ذلك يدور حول خبراتنا الشخصية الحاضرة أم الماضية أم خبرات أُناسٍ آخرين فالأمر سيّان، ولكن متى ما حدث العكس، أي إذا ما كان ذلك الموضوع أو الشيء قابلا للسيطرة عليه من قِبَلي بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة، فذلك يعني أنَّ ذلك الشيء قد حَدَثَ بإرادةٍ مِنِّي أو لأنَّني أرغَبُ في حدوثه، بقدر ما بَذلتُ من جهودٍ في تحقيقهِ أو ربما في منع وقوعهِ، وستنتفي من ثمَّ صفة النظرية عنه[4].

ولكن ما هذا الذي تدور حوله خبراتنا أو خبرات الآخرين والذي نُحاول من ثمَّ معرفتهُ من خلال النظرية؟ الجواب هو: أولا؛ التفسير، أي تفسير الظاهرة أو الموضوع محّل التأمل والتفكير. وثانيا، التنبؤ؛ فقد تدفعنا رغبتنا أو قُل حاجتنا - سواء أتَى هذا التنبؤ في السياق نفسه أو في غيره - إلى محاولة التنبؤ بحدوث هذا التصرف أو ذاك، أو ربَّما التنبؤ بظاهرة من الظواهر أو قضية من القضايا التي نحن أصلا بصدد البحث فيها. ولا شك في أنَّ البعض سوف يتساءل عن ماهيّة تلك القضايا

التي تَشغل بالَ المهتمين بالنظرية السياسية، وتكون بالتالي موضوعا لبحث النظرية آنفة الذكر؟

هنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هناك نوعين على الأقل مما أُطلِقَ عليه قضايا النظرية السياسية: أولهما تكون فيه النظرية السياسية منشغلة بمشاكل العلاقات الإنسانية الأكثر إثارة للتشوُّش، وربَّما الأكثر فَرادة، والتي يعيشها جيلٌ من الأجيال. لذا لم يكن غريبا والحالة هذه، أنْ تميل مواضيع النظرية إلى التغيّر تاريخيا بتغيُّر اللاعبين (أو الفاعلين) من ناحية، وكذلك نوعية المشاكل التي تواجههم من ناحية أخرى. وهو بالضبط ما دَفَعَ مُنظِّري السياسة، وبخاصة ذلك الجيل الذي جَرَّبَ ويلات حربَين عالميتَين، إلى الاهتمام بالسلطوية من زاوية كونها فكرا وممارسة، أي بوصفها أيديولوجيات ومواقف وسياسات، والانخراط من ثمَّ في محاولة تفسير أسبابها وعِلَلها. أما مُنظِّرو حقبة الكولونيالية، خصوصا في بلدان العالم الثالث الذي خضع بدورهِ للسياسات الكولونيالية، فقد كان اهتمامهم مُنصبا على نتائج كلِّ من التخريب والاستغلال الاقتصادي والسياسي اللذين عانتهما هذه البلدان على صعيدَي واقعها المعيش ومستقبلها، كي يجري من خلال ذلك البحثُ عن طرقٍ كفيلة بدفع تلك البلدان إلى الخروج من هذا المأزق الذي لم يزلْ يُحيطُ بأغلبيتها، وسواء أتَّمَ ذلك من خلال عملية تحديث وتنمية سلمية طويلة الأمد، أم من خلال عملٍ ثوري تحرري.

أما النوع الثاني من القضايا فيتعلَّقُ بجانبٍ آخر غير بعيد، بحيث لا تقتصر اهتماماته على فترةٍ زمنية ومكانٍ معيَّنَين، بل لزمَ المتخصصين في مجال النظرية السياسية انشغالُهم بمفاهيم وتصورات تجاوزت دائرتَي الزمان والمكان: كالحرية والمساواة والعدالة والثورة والتغيير والطبيعة الإنسانية والهوية من بين عديد من المفاهيم التي شَغَلَتْ اهتمام هؤلاء منذ أفلاطون وحتى يومنا هذا. وقد لا يُقلِّلُ من شأن وأهمية هذا الاتجاه خضوع كثير من هذه المفاهيم لِعديدٍ من التفسيرات التي أضفتها عليها طبيعة الثقافات المختلفة التي نشأت في أحضانها. على ألا يعني كلامنا هذا اقتصار دراسات المفكِّرين على ما يدور في مجتمعاتهم فقط، بل غالبا ما تمَّ سحب كثير من تصوراتهم التي تناولت مجتمعا بعينهِ كي يجريَ تعميمها على المجتمعات الأخرى التي ربَّما تشابهت معها أو حتى في

حال اختلافها معها بقصد التعرف على أسباب تلك الاختلافات، والخروج من ثمَّ بخلاصاتٍ قابلة لأنْ تكون بمنزلة حلولٍ أو على الأقل بمنزلةِ خارطة طريق يمكن الاستنارة بها في فهم ما يحدث والتنبؤ من ثمَّ بحدوثه. بعبارةٍ أخرى، إنَّ ما شَغَلَ طلاب هذا الفرع من حقل علم السياسة تمثل في البحث عما يمكن أنْ يَضمنَ مستوى أعلى من النظام والاستقرار للعملية السياسية والتي بإمكانها بالتالي تحقيق قدرٍ أكبر من الفعالية والإنجاز للأهداف المرسومة، في ظل معدلاتٍ أفضل من حُسن التوزيع وعدالته بين الأفراد والفئات الاجتماعية التي يَتشكَّلُ منها مجتمع ما[5]. هذا إلى جانب أنَّ هناك اعتبارا آخر يذهبُ إلى أن المحافظة على النظام والاستقرار للعملية السياسية قد لا تقتصر على التزام منهجٍ واحد والإبقاء على الوضع الراهن، بل تتطلب السعي من أجلِ إضفاء شكلٍ من أشكال الحَرَكية أو الديناميكية، وذلك من خلال السماح بِقَدْرٍ صغيرٍ أو كبير من التغيير يتناسب مع طبيعة التحديات وحجم المطالب المفروضة على النظام السياسي، على سبيل المثال، فتدفعه إلى إجراء تحوُّلاتٍ في بنيتهِ وأدوارهِ ونطاق حركة الفاعلين فيهِ، وربَّما إلى انهيارهِ أو حتى استبدالهِ بشكلٍ جذري أو تغيير بعضٍ من وظائفه وبُناه، بهدف البحث عن صيغةٍ أخرى جديدة لنظامٍ أو بنيةٍ سياسية جديدة بإمكانها استيعاب أمثال تلك المطالب والتحديات. وهو ما سَعَتْ النسوية بعامة إليه، أو ما يُحاول التفكير السياسي النسوي تحقيقه كلاّ أو بعضا منه في هذا المجال.

في هذا السياق، نَجِدُ مجموعة من المُنظِّرين يُحاولون التوسع في مفهوم «النظرية» وكلٍّ من أدوارها ووظائفها، من بين أبرزهم فيرنون فان دايك Vernon Van Dyke، والذي عمل على تضمينهِ في كتابهِ الكلاسيكي ذائع الصيـت والموسوم بـ «علم السياسة: تحليلٌ فلسفي» Political Science: Philosophical Analysis. فالنظرية وفقا لدايك يمكن النظر إليها من عِدَّةِ زوايا ووجهات نظرٍ متنوعة، فهي قد عُرِفَتْ مثلا بدلالة الأفكار أو التخمينات أو التصورات، وقد يُنْظَرُ إليها بوصفها تَعميما، كما قد يجري التعامل معها من زاوية كونها حقلا من حقول العلوم السياسية، أو بوصفها فلسفة أو مخططا مفاهيميا. يدعونا ذلك إلى تناول هذهِ الجوانب بشيءٍ من التفصيل.

أولاها، النظريات مُعرَّفة بوصفها أفكارا thoughts أو تخمينات conjectures أو تصورات. وهنا، غالبا ما تُستخدم النظرية من حيث كونها مُرادِفة للأفكار أو التخمين أو التصورات التي تدور حول علاقات عملية أو حول الوسائل الأكثر نجاعة أو فاعلية من أجل تعزيز غايةٍ معينة.

ثانيها، النظرية بمنزلة تعميم مجرد، وهي من ثمَّ قضية فكرية أولا وأخيرا، وليست قضية حقيقة ملموسة. لذا، فإنَّ الذين يأخذون بهذا المنظور سوف يلجأون إلى أنواع من الاختصارات أو الاختزالات تقوم بديلا من الحقائق، حيث سنضمِّن النظرية فروضا من نوع: «إذا كان «س» يعمل على هذا النحو، فإن «ص» سيقوم بِكذا if p then q».

ثالثها، النظرية السياسية بوصفها حقلا فرعيا في دراسة العلوم السياسية. ويتمثل ذلك في وضعها مقابل الحقول الفرعية الأخرى كالنظم السياسية والعلاقات الدولية والأحزاب السياسية والسياسات العامة وما شابه.

رابعها، النظرية بوصفها مُخطَّطا مفاهيميا. هذا الاتجاه يتفق مع غرضِ بعض الباحثين الساعين إلى تعريفات أكثر تحديدا. والمقصود بالمخطط المفاهيمي هنا هو مجموعة من المفاهيم المترابطة، بحيث إنَّ المفاهيم وفق هذا التعريف تعكس فكرة ما وتعمل على إيصالها أو نقلها في مختلف سياقات الدراسة. فهي نتاج العقل المميز الذي يضع الأشياء المتشابهة في فئةٍ خاصة ويُعطيها اسما وتصنيفا في ضوء طبيعة دورها أو أدوارها، والعمل من ثمَّ على البحث والتدقيق في العلاقات القائمة بين هذه المفاهيم(6).

خامسها، النظرية بوصفها تأويلا interpretation أو وجهة نظر point of view، وهو اتجاهٌ أخذ به المفكر النمساوي-البريطاني كارل بوبرKarl Popper في تعريفهِ للنظرية، وهو يكاد يتشابه مع المخطط المفاهيمي باعتبارهِ تأويلا أو بلورة لوجهة نظر معينة يَعتَمِدها المنظِّرون. هنا يُقيم بوبر تَصوُّره عن النظرية على أساسٍ من حقيقة أنَّ هناك كثيرا من الظروف والمتغيرات التي من شأنها أنْ تعمل على إنتاج الأحداث والوقائع الاجتماعية والسياسية، في المقابل هناك عديد من الشروح والتفسيرات التي يمكن أنْ تُعْطى بُغية وصف مثل هذه الوقائع. ولكن هنا يَتبادَرُ إلى الذهن تساؤلٌ مفادهُ: على أيٍّ من الأُسس والاعتبارات سنختار

البيانات من أجل دراستها؟ يُجيبُ بوبر عن ذلك بالقول بضرورة أنْ يكون معيار الاختيار قائما على أساس نقدي وعقلي، حيث إنَّ تبني وجهة نظر ما هو كفعل مَنْ يختار موقعا أو موضعا جيدا من خلالهِ يطل الباحث على المشهد بأكملهِ، وهذا هو السبب الكامن وراء اختلاف التوصيفات والشروح التي تُعطى للوقائع من قبل باحثين مختلفين لأَنهم يَختارون مواقع وزوايا نظر متباينة أصلا. بعبارة أخرى، تعكس التوصيفات المختلفة وجهات نظر مختلفة عندما تُلاحظ من زوايا نظرٍ متفاوتة. ثم إنَّ وجهات النظر أو التأويلات بعامة يمكن لها أنْ تَتَبلور لِتتخذَ شكلَ تفسيرات، بكلٍّ ما يعنيهِ ذلك من إمكانية التعرض للدحض أو التأكيد، في الوقت الذي تظل فيه وجهات النظر أو التأويلات بعيدة عن مثل هذه الإجراءات بوصفها مجرَّد تخمينات ذاتية مَحضة.

سادسها، النظرية مُعرَّفة بوصفها قمة التفسير أو كماله. حيث تزداد احتمالية التفسير بزيادة ما تتضمَّنهُ العبارات التي تتكون منها الفروض ومن ثمَّ النظريات بالتبعية، من وصفٍ للارتباطات والعلاقات المتداخلة بين الظواهر والمتغيِّرات المُنصبة على الأسبابِ والمُسبِّبات للأفعال والظروف[7]. بمعنى أكثر وضوحا، تزداد إمكانية التفسير التي تتمتع بها النظرية بزيادة قدرتها على الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بـ «لماذا» وليس بـ «ماذا وكيف» فقط. إذ إنَّ الجواب عن التساؤل المتعلق بـ «لماذا» في العلم سوف ينتهي بنظرية عاجلا أو آجِلا، إذن فسؤالنا عن «لماذا» هو نظرية دائما. وهو ما حدا بالبعض إلى التأكيد على كون هدف النظرية هو التفسير، بمعنى إقامة علاقات وظيفية بين المتغيرات[8]. وعلى أساسٍ من مدى القدرة التفسيرية لدى النظرية تُقسَّمُ النظريات السياسية وفقا لمدى قدرتها على الوصول إلى تعميمات قادرة على تفسير حيِّزٍ معين من السلوك السياسي. وهو ما جرى التعبير عنه بشكلٍ أكثر تفصيلا من حيث إنَّ غرض المنظِّر السياسي هو البحث عن الانتظامات أو الاطرادات uniformities في السلوك والعلاقات المتكرِّرة، والعمل من ثمَّ على تعميم خلاصاتهِ انطلاقا من هذه القاعدة الإمبريقية (التجريبية). فكلمة «نظرية» بهذا المعنى تأتي بمنزلة تحديد صياغة صريحة لِعلاقات محددة بين مجموعة من المتغيرات يمكن بدلالتها تفسير فئة من الانتظامات أو القوانين القابلة للتأكد منها بشكلٍ تجريبي. بيد أنَّ المشكلة التي تعترض الأخذ بمثل هذا التعريف

تتمثل في التداخل بين مفاهيم كلٍّ من النظريات والقوانين والفُروض، لذا فإنه غالبا ما يُسْتعاضُ عن النظريات بالكلام عن التعميمات أو الفروض أو التصورات أو الأفكار بغية إزالة اللبس والغموض.

نَخْلُصُ من كل ما تقدَّم إلى أنَّ حصر مصطلح «النظرية» في تعريف جامعٍ مانع لن يكون أمرا سهلا بأيِّ حالٍ من الأحوال؛ وذلك لِكون النظرية السياسية، كما هو حال النظريات الاجتماعية الأخرى، قد عانتْ أشكالا من التعديلات وإعادة النظر، وربما عمليات الإقصاء وزوال الحظوة لدى المفكرين والباحثين، وحلول نظرياتٍ أخرى محلها نتيجة عمليات التفنيد والدحض المستمرَّين لِمقولاتها وافتراضاتها. غير أنَّهُ، ولأغراض هذه الدراسة، يمكن تعريف النظرية السياسية بوصفها محاولة من أجل تفسير ظاهرة ما - كما يتفق على ذلك المتخصِّصون في حقل النظرية بعامة والنظريات السياسية بخاصة - والمقصود بها الظاهرة السياسية. كذلك فإنَّ التفسير بحدِّ ذاتهِ يُعطي معنى التنبؤ بوقوع الظاهرة متى ما تشابهت العوامل والظروف التي تفاعلتْ بشكلٍ من الأشكال من أجل إنتاج الظاهرة موضوع البحث، أو هكذا يُفترض. فالتفسير يقومُ من ناحيتهِ على مجموعةٍ منظمةٍ من الأفكار التي تَدْرُسُ وتُحلِّلُ الظروف والمعطيات التي تُحيط بالظاهرةِ سعياً من أجل تحديد المبادئ أو القواعد، أو ربما تعيين القوانين التي تحكم هذه الظاهرة أو مجموعة الظواهر المتشابهة الأخرى، وتعطيها من ثمَّ محتواها الخاص.

بيد أنَّ مثل هذا التعريف، من ناحيةٍ أخرى، لا تتسِّع دائرتهُ لِتَشملَ أنواعا أخرى من النظريات السياسية. فهو يتناسب مع أنماطٍ من النظريات تُطلَقُ عليها تسمية «النظريات التفسيرية» explanatory، من مثل النظريات البُنيوية والوظيفية والنظرية العامة للنُّظم. في حين أنَّ هناك أيضا من النظريات ما تُطلَقُ عليهِ تسمية «النظريات المعيارية» normative، وهو الاتجاه السائد في العلوم السياسية، وعادة ما توضع هذه النظريات في إطار الفلسفة السياسية، وهي أقرب إليها بالفعل من وجهة نظرنا الخاصة، متأسين بذلك بالعدد الكبير من دارِسي العلوم السياسية في هذا الشأن. فالنظرية المعيارية من جانبها تبحث عادة ليس فيما هو كائن، كما هو حال النظريات التفسيرية، بل هي تسلِّط الضوء على ما يجب أن يكون what ought to be. أي أنَّ النظريات المعيارية لا تبحث عن قواعد أو قوانين حاكمة

لهذه الظاهرة السياسية أو تلك، بل تبتغي بدلا من ذلك رَسْمَ نموذجٍ مثالي ideal، يجري حضُّ الناسِ، حكّاما كانوا أو محكومين، على اتّباعهِ وتَبنيهِ من زاوية كونه تجسيدا حقيقيا للكمال بشكل مطلق، أو لأنه الأفضل من نوعهِ في ظل ما هو متاح من ظروف، أو ربَّما مقارنة بما هو قائم من ممارسات مع المثال الذي يَطرحهُ هذا النوع من النظريات.

المبحث الثاني
النسوية بوصفها نظرية سياسية تخصصية

نَقِفُ هنا لِنَتساءل، في ضوء التعريفات العديدة المعطاة للنظرية السياسية، عن مدى صحة الوصف الذي يُطْلَقُ على منظومة الأفكار النسوية بوصفها نظرية سياسية تتمتع بالأصالة، أو بتعبيرٍ آخر أكثر وضوحا: هل من الممكن أنْ يَتفقَ ما ذهبنا إليه بخصوص تعريف «النظرية» وأُسُسها مع التصور الذي يرى في النسوية نظرية سياسية (أصيلة)؟ وهنا، ينبغي علينا محاولة التدقيق في كلٍّ من التساؤلات التي تَطرحها النسوية والفروض التي تضعها كأجوبةٍ وتفسيراتٍ لِظاهرة الاضطهاد أو القَهر Oppression؛ تلك الفروض التي تشكل الافتراض Assumption الذي مثل حجر الأساس والمنطلق الجوهري الذي بَنَتْ عليه النسوية ادعاءاتها ومزاعمها في هذا المجال.

بادئ ذي بدء، يَجْدُرُ القول إن الحركات الاجتماعية والسياسية بحاجة إلى نظريةٍ تعمل على وصف وتفسير الواقع، لِتنطلِقَ منهُ نحو وضعِ تصورها الخاص لِما يجب أنْ يكون عليه مستقبل المجتمع الذي يحتضن الحركةَ قيد البحث، أو بعبارة أخرى، نموذج المجتمع المنشود تحقيقهُ على أرض الواقع. والنسوية، شأنها شأن الحركات الاجتماعية الأخرى، تشعر بالحاجة إلى نظرية كهذه من أجل تفسير الواقع ووضع الحلول وفق تصورٍ لما يجب أنْ تكون عليه أوضاع النساء[9]. لذا، ومن أجل البدء بعملية الصياغة الخاصة بالنظرية لا بد من اللجوء بداية إلى تحديد الافتراضات الأساسية بوصفها التصور الحاكم، والذي يُحدِّدُ نظرة المهتمين بصياغة النظرية إلى الجماعة موضوع البحث، فمَنْ هي تلك الجماعة؟ وما موقعها في العالم؟ ومن هم أفرادها؟ أما التساؤل الذي يَعني النسوية في هذا المجال والمتمثل

بِـ «مَنْ هي المرأة؟»، فذلك الذي يتناول وضعها في الواقع الاجتماعي في ظل انقسام العالم الاجتماعي الذي تَحياهُ النساء إلى صنفَين من الكيانات البشرية: حيث يحتل أحدهما الرجال، بينما يجري وضع النساء في الصنف الآخر؛ بحيث يكون الأول ذا وضعٍ اجتماعي ممتازٍ في كل شيء، والآخر هو المحروم من كل شيء؛ لنخلُص إلى تصورٍ مفادهُ أنَّ النساءَ هُنَّ الجنس أو النوع الاجتماعي الآخر الثانوي والمضطهد. هذا التصور سيُحدِّدُ طبيعة المشكلة التي تعاني النساء من جرّائها، وهو من ثمَّ بحاجة إلى إجابات عن كيف ولماذا أصبح الحال - أي حال النساء وأوضاعهنَّ - على هذا النحو، تلك الأسئلة التي حاولتِ النسويات الإجابة عنها كل وفق توجهاتها. يبقى أنه كي تتحول مثل هذه الإجابات أو الحلول إلى نظريات، من الضروري لها أن تسعى من أجل صياغة مفاهيمها الخاصة بوصفها أحجار بناء النظرية وعناصر التحليل الخاصة بها والتي ستُناقش فروضها من خلال هذه الفروض.

بعبارةٍ أخرى أكثر تلخيصا، هناك شروط من الضروري الالتزام بها في صياغة النظرية السياسية، يأتي في المقدمة منها تحديد الافتراضات الأساسية للقضية أو التصور الذي تَحمِلُهُ النظرية بوصفه مُنْطَلقا لها، وهو الذي تعمل النظرية من ثمَّ على تبيانهِ والتشديد عليهِ. ثمَّ هناك ثانيا، المشكلة أو التساؤل الذي تَسْتَهدِفُهُ النظرية بغية تفسيرهِ ووضع الحلول له. ثالثا، الفروض hypotheses والتي تعد بمنزلة أجوبة answers عن التساؤلات مُسبقة الذِكر أو ربَّما تعد بمنزلة حلولٍ مقترحة للمشكلات يَغْلِبُ عليها الطابع المؤقت tentative. رابعا، المفاهيم بوصفها إنشاءات يُلجأ إليها من أجل الإحاطة بالموضوع قيد النظر وفهمه. يقول الباحثان جاكارد وجاكوبي J. Jaccard and J. Jacoby إن «المفاهيم تُوصَفُ بكونها أحجار البناء الخاصة بالفهم»[10]، سواء أكان ذلك في حياتنا العامة أم فيما تعلق بالتفكير المُنظَّم والأكاديمي بشكلٍ خاص. فمن أجل فهم العالم المحيط بهم يلجأُ الناس إلى وضع «مفاهيم»، ثم يستخدمون العمليات الذهنية من أجل معالجة وتنظيم وتصنيف تجاربهم بدلالة المفاهيم التي وضعوها وخَزنوها في الذاكرة[11]. فعن طريق استخدام «المفاهيم» سيكون في إمكاننا فرز الصفات التي تتميز بها هذه الفئة من الناس عن غيرهم. على أنْ يَظَلَّ ماثِلا في الذهن كون مثل هذه الصفات التي حازها «المفهوم» إنَّما قد تَعارَفنا عليها، فنحن مَنْ صنَعها، ومن ثمَّ ألصقناها على هذا أو

غيره من الأفراد والجماعات. وسنستحضرها من ثمَّ في أذهاننا في كل مرة نحتاج فيها إلى وصف تلك الفئة من الناس أو ربما سلوكيات معينة نراها تتفق وما تَواضَعْنا على تسميتهِ ووصفهِ. من جانب آخر، إنَّ لـ«المفهوم» وفقا لهذا الوصف أهمية خاصة في حياتنا بعامة وفي حياتنا الأكاديمية بخاصة، إذ يؤدي «المفهوم» وظيفته بوصفهِ أداة مهمة في عملية توصيل أو إيصال تصوراتنا، وملاحظاتنا المرتبطة بتلك التصورات، ومن ثمَّ التوصل إلى اتفاق بشأنِ ما نَعنيهِ بتلك المصطلحات. وباختصارٍ غير مُخِّل، هذه المفاهيم هي بمنزلة بناءات مكوَّنة من تصوراتنا عنها، فهي ليس لها وجود حقيقي؛ وإنما نحن من أنشأناها أصلا.

ويُضيف بابي Babbie إلى تصورهِ عن المفاهيم أن ملاحظاتنا وتجاربنا التي استَقَينا منها تصوراتنا هي حقيقة ملموسة بشكلٍ من الأشكال، من الناحية الذاتية على الأقل، بيد أنَّ التصورات التي تحتويها المفاهيم ما هي إلا بناءات فكرية مُشتقَّة عن طريق اتفاقٍ متبادل عبر صورٍ ذهنية أو تصوراتٍ كانت قد اختصرت كل تجاربنا وملاحظاتنا الخاصة[12]. وهي لهذا السبب لا بد منها لأي نظرية تسعى إلى فهم الواقع المحيط، ومن أجل فرز وتحديد الصفات الخاصة بالفئات والجماعات التي تَنصَرِفُ إليها النظرية قيد البحث. هذا ما حاولت الكاتبة الأمريكية جاين فلاكس Jane Flax التشديد عليه، بوصفها إحدى المنظرات النسويات المُهتَّمات والعاملات في مجال النظرية السياسية النسوية. فقد سَعَتْ فلاكس من خلال كتاباتها إلى إبراز حاجة النساء والحركة النسوية بعامة إلى نظرية سياسية واضحة المعالم، وتكون قادرة في الوقتِ نفسه على تعبئة النساء لينطلقن ساعيات وراء هدف التحرير؛ والذي يعني في جوهرهِ تخليصهنَّ من الهيمنة الذكورية داخل المجتمع البَطْريَركي الذي يَعِشْنَ فيه. ومثل هذا الوضع لا يَصْدُقُ على النساء فقط، بل هو ما تشعر بالحاجة إليه المجتمعات البشرية بعامة. حيث تُطوَّر من خلالها - أي النظرية - منظومات فكرية تعمل على تنظيم الواقع reality بطُرقٍ تجعل من السهل فهمه بغية السيطرة عليهِ، فضلا على الإشباع الفكري الذي يمكن أن يُوفِّرَهُ مثل هذا المطلب. فالنسوية من ناحيتها - المبدئية على الأقل - هي اتجاهٌ نظري، وفق رأي الكاتبة، وذلك بقدر عَمَلِها على إبراز المعاناة التي تقع ضحيتها النساء، ليس بوصف هذه المعاناة حالاتٍ فردية ولا تعبيرا عن سوءِ حظٍّ عاثر أو ربَّما طارئ، بل باعتبارها

خضوعا منهجيا تُعانيه النساء بشكلٍ عام، فتتعامل معه وتفهمه على أنه كذلك. من هنا ستأتي النظرية لكي تَفيَ بمطلب فرز وتصنيف العوامل والأسباب الفعلية، والعمل من ثمَّ على صياغة استراتيجية نسوية لا تَتوجَّهُ إلى الأعراض والمظاهر الفردية بل مهاجمة أسبابها الجوهرية[13].

يمكنُ القول، واستنادا إلى الأفكار التي عُبِّر بها من قبل النسوية عن الأغراض أعلاه، إنها منظومة أفكار وفروض تسعى إلى تحديد المبادئ أو القواعد المُحرِّكة التي تحكم سلوك الظاهرة قيد البحث، أي علاقة الخضوع - الاضطهاد، في نُشوئها وتطورها، وهو ما يعني محاولة تفسير الظاهرة من خلال تحديد العوامل والظروف التي أسهمت في بروزها بالشكل الذي هي عليه اليوم. وكي تستكمل النسوية شروط النظرية، لا بد لها من مفاهيم خاصة محددة بوصفها أحجار البناء building blocks الخاصة بالنظرية، وهو ما وجدته في مفاهيم من مثل الجنس sex والجندر (النوع الاجتماعي) gender والبَطريَركية (الأبوية) patriarchy. بيد أنَّ ما يُؤخَذُ على هذا النوع من النظريات السياسية هو لجوؤها إلى ما هو قائم من نظريات: كالليبرالية والماركسية ومداخل نظرية اجتماعية وسيكولوجية ومابعد حداثية على سبيل المثال، ومن ثم خضوع مضامينها لِتأثير هذه النظريات والمداخل بالشكل الذي يُقلِّلُ من استقلاليتها. وهو مما لا يقدح، على أي حال، في قيمة أيِّ مسعى نظري، سواء أكان الهدف منه بناء نظرية ما أم تعديلها أم توسيعها أم ربَّما رفضها. غير أنَّ سعي النسوية إلى بناء نظرية أصيلة grand theory، أو وفق كُتَّاب ما بعد الحداثة حين أطلقوا على مثل هذا النوع من النظريات تسمية «السرديات الكبرى» meta-narratives، لا بدَّ لهُ من شروطٍ رئيسة، ويأتي في مقدمتها الانطلاق من افتراض أو افتراضات assumptions بديهية أو بَيِّنة بذاتها دونما حاجة إلى إثبات self-evident، والعمل من ثمَّ على تطوير فروض وتعميمات خاصة من شأنها، متى ما صَدَقَتْ أو اعْتُمِدتْ، أنْ تتجاوز ما هو قائم من نظريات. هكذا فعلت الماركسية على سبيل المثال، سواءٌ أكانت قد نجحت في ذلك أم لم تنجح، حيث انفردت عن الليبرالية في وضع قانونٍ أو ربّما مجموعةٍ من القوانين، يتم من خلالها بعامة تقييم وتفسير مراحل التطور التي شهدتها وستشهدها المجتمعات

الإنسانية عبر التاريخ. ولنحاول أنْ نَتَعرَّفَ على كلٍّ من الافتراضات التي بَنَتْ عليها النسوية فكرها، وكذلك المفاهيم الأساسية التي جرتْ صياغتها من قبلها، ولنبدأ بالافتراضات.

«الطبيعة الإنسانية» human nature، وفقا للنسوية، توصف بكونها جزءا من الافتراضات الأساسية assumptions للنظرية السياسية النسوية. تقول المنظِّرة البريطانية أليسون جاكار Alison Jaggar: «إنَّ النظريات السياسية بعامة هي بمنزلة شبكة معقدة من المفاهيم والادعاءات والمطالب المعيارية والإمبيريقية والمنهجية، وإنَّ كلا منها ترتكز على تصورٍ مميز عن الطبيعة البشرية»[14]، وهو ما فعلتهُ النسوية. حيث كان لكلٍّ من تياراتها المختلفة تصوره الخاص به والمختلف بالضرورة حول الموضوع قيد النظر.

ومرة أخرى، تختلف هذه التصورات والتيارات الفكرية، كما هو الحال مع التساؤلات والفروض المتعلقة بالحلول وكذلك الاستراتيجيات الخاصة بهذا التيار أو ذاك، تبعا للفكرة والمثال الذي يَحتذيهَ كلٌّ منها. وعلى رغم ذلك، نحن نجد شكلا من أشكال التوافق على قضية التمايز القائم بين الجنسَين، على رغم ما يمكن ملاحظتهُ من شذوذ بعضٍ من تيارات ما بعد الحداثة عن هذا الاتجاه. وهو ما يَجِد تعبيرا عنه لدى جاكار Jaggar، في تناولها لهذا الموضوع. فالنوع الإنساني مُنقسمٌ وفق هذا التصور، من ناحية المبدأ على الأقل، إلى كيانَين متمايزَين وهما الرجل والمرأة، الذكر والأنثى. هذا الانقسام بدورهِ قائمٌ على أساس من خصائص وصفات جسدية مورفولوجية وفسيولوجية، وأخرى عقلية ونفسية. مثل هذه الخصائص والمميزات كانت بمنزلة الأساس الذي استخدَمهُ الرجال من أجل التقليل من شأن المرأة ومكانتها الاجتماعية بُغية فرض الهيمنة عليها، والعمل من ثمَّ على تبرير خضوعها واضطهادها من قبلهم. أما ما تَرتَّبَ على ذلك فقد تَمثَّلَ بالحؤول دون تحقيق المرأة لِتكاملها الذاتي وإعاقة تطورها الفكري ومنعها بالنتيجة من أداء أدوار إنسانية كانت ستتكفل، من ناحية أخرى، بتجنيب الإنسانية كثيرا من الأهوال التي عانَتْها البشرية جرّاء أنانية الرجل وعدوانيته، وفقا لِصاحبات هذا المنظور.

إنَّ وقائع الخضوع والاضطهاد التي لم تَزَلِ النساءُ يَعِشْنَها لم تقتصرْ على المجال العام فقط، بل تجاوزتهُ إلى المجال الخاص. وذلك من خلال العمل على إبقائها

حبيسة الأدوار الطبيعية والتقليدية المتمثلة بالإنجاب ورعاية وتربية الأطفال والأعمال البيتية الأخرى، وكذلك في اقتصار تربيتها وإعدادها على أداء تلك الأدوار، من دون أن تتعَّداها إلى غيرها. على الرغم من أنَّ مثل تلك الصفات والخصائص، الجسدية منها والعقلية والنفسية، التي تميَّزتْ بها المرأة وكما أثبتتهُ التجارب، مما لا يمنع أصلا من دون أدائها الكثير من الأدوار التي يُؤدِّيها الرجل، وخصوصا في المجال العام، إن لم تتفوق عليه فيها.

من هنا، فالمشكلة الأساسية لدى النسوية تكمن في الاضطهاد الذي تُعانيهِ النساء، وحمَّلْتهُ من ثمَّ كل المشاكل والأزمات الاجتماعية والنفسية التي عِشْنَها بوصفهن أفرادا أو جماعة (أي بوصفهنَّ جنسا ونوعا اجتماعيا). وقد ترتَّبَت عليهِ أيضا مجموعة من التساؤلات التي تدور حول الكيفية التي سيُقضى بها على هذا الوضع والسُّبل الكفيلة لتحقيق ذلك. بيد أنَّهُ وعلى الرغم من اتفاق أغلب تيارات النسوية على معارضتها للاضطهاد الذي تَعرَّضْت لهُ النساء من قبل الرجال، أفرادا ومؤسسات، فإنها تختَلِف ليس على الكيفية التي تتم بها مقارعة استغلال الرجال والنضال ضد الاضطهاد فقط، بل تَتفاوت في تصوراتها لما يُشكِّلُهُ هذا الاضطهاد للمجتمع المعاصر وفي الأدوار التي يؤديها ضمن دائرتهِ. من هنا دارت افتراضات النسوية على اختلاف أنواعها حول تحرير النساء؛ ولكن مِمنْ؟ فالنسويات الليبراليات على سبيل المثال، كُنَّ مؤمنات بأنَّ الحل يكمن في العمل على تحقيق المساواة في الحقوق مع الرجال، ذلك لأن النساء مضطهدات بالقدر الذي تعْكِسُهُ معاناتهنَّ المشتركة في التمييز غير العادل من قبل الرجال. أما الاشتراكيات فقد نَظَرْنَ إلى فرضية الحل تلك من زاوية أنَّها تأتي في إطار تغيير بُنية الاستغلال كاملة وبكلِّ أشكالها، بحيث يعتَمِدنَ في تصورهنَّ ذاك على نسخةٍ تصفها جاكار Jaggar بكونها نسخة مُعدَّلة أو مُنقَّحة revised من الماركسية، وخصوصا تلك المتعلقة بالاغتراب alienation. في الوقت الذي ذهبت فيه النسويات الراديكاليات إلى اتهام السلطة البَطْريَركية (الأبوية) بأداء هذا الدور الاضطهادي المتمثل في سيطرة الرجل الكونية أو الشاملة universal على مقدرات النساء الجنسية sexual والإنجابية procreative، ومطالبتهنَّ من ثمَّ بالعمل على اكتشاف وتحدي الروابط القائمة بين البَطْريَركية، بوصفها نظاما

اجتماعيا، وبين بُنية النظام الرأسمالي القائم[15]. هذا كائن في وقت رفضت فيه نسويات مؤيدات لنظرية وفلسفة ما بعد الحداثة مثلَ هذا المنطق في الفهم الذي عَبَّرَتْ عنه هذه التيارات على اختلاف أنواعها، وسعتْ بدلا من ذلك إلى وصف مثل هذه التوجهات بأنها مجرد لغة وخطابات ليس إلا، وليست هناك من فئة يمكن إطلاق تسمية «نساء» عليها أو «رجال»، وهي إنَّما تعكس علاقات السلطة القائمة.

وبعد أنْ انتهينا من البحث في الجانب المتعلق بالافتراضات الخاصة بالنسوية، نحاول فيما يلي تناول الجانب المتعلق بالمفاهيم الأساسية للنظرية النسوية. حيث تتمتَّع المفاهيم بأهمية خاصة في بناء النظريات السياسية، كما تؤدي أدوارا مهمة أيضا في مشاريع البحوث والدراسات بشكلٍ عام. «فمن دونها لن يكون لدينا سوى نظرياتٍ وتفسيرات سببية فارغة من أيٍّ معنى، وهو ما تُعانيه الكُتب المنهجية النسوية»، على حدِّ وصف غاري غيرتز Gary Goertz وآمي مازور Amy G. Mazur[16]. فالنظرية النسوية تَصُبُّ العناية على مفهومَين أساسيين هما: البطريركية، والجنس/ النوع الاجتماعي (الجندر).

يَحتَّل كلٌّ من الجندر والبَطْرِيَركية، بوصفهما مفهومين سياسيين، مكانة مهمة في النظرية النسوية والفكر السياسي النسوي على الرغم من طبيعتيهما الجنسية والاجتماعية. فالاعتقاد السائد لدى النسويات هو أن هذين المفهومَين مترابطان ومُتكامِلان بما يَحْمِلانهِ من قيم وممارسات وعمليات تنشئة اجتماعية تعمل، إلى جانب أسبابٍ أخرى، على أن يدعم أحد المفهومين الآخر... ولنبدأ بالبَطْرِيَركية.

أولا: مفهوم البَطْرِيَركية (الأبوية)

البَطْرِيَركية مفهومٌ يتمتع بأهمية خاصة في الفكر والممارسة النسويين. أما أهميتهُ فتنبع من كونهِ جزءا جوهريا ولا يمكن الاستغناء عنه في تحليل عدم مساواة الجندر، كما أنه يساعد على بلورة فهم أعمق وأشمل للكيفية التي تتداخل بها الجوانب المختلفة لخضوع النساء، هذاً إلى جانب أن بالإمكان تطويره «بطريقةً تأخذ في اعتبارها أشكال عدم المساواة الجندرية على مرِّ الزمن واختلاف الطبقات والجماعات الإثنية الأخرى» وفقا للباحثة سيلفيا ولباي Sylvia Walby[17].

البَطْرِيَركية مصطلحٌ قديم؛ فقد أرجعَهُ البعض إلى بداية ظهور الملكية، وانتشر في مجتمعات الشرق القديم على وجه الخصوص قبل نحو ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد[18] بوصفه تعبيرا عن شكل من أشكال التنظيم كان موضوعهُ الجوهري هو «العائلة» من زاوية كونها البنية الأساسية للمجتمع، بحيث حُددت من خلالهِ التراتبات والسلطات داخل العائلة نفسها، وكان من نتائجهِ تبرير واقعة سيطرة الرجل على المرأة؛ أبا كان هذا الرجل أو أخا أو زوجا. وقد اشْتُق هذا المصطلح في الأصل من الكلمة اللاتينية Pater والتي تعني الأب، وArch وتعني بدورها الحكم. فهي بذلك تُعبِّرُ من الناحية التاريخية عن سيطرة الأب ومَنْ في حُكْمِهِ، وفق هذا التعريف. وقد عرَّفتْ دائرةُ معارفِ العلومِ الاجتماعيةِ «البطريركيةَ» بوصفها «ظاهرة بنيوية اجتماعية حيث الرجال يَمتَلِكونَ ميزةَ الهيمنة على النساء، سواء بِشكلها الصريح أو اللاواعي subliminally. إذ إنَّ هذه الظاهرة تَتَجلَّى في القيم والمواقف والعادات والتوقعات ومؤسسات المجتمع، كما تُستدام من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية... والبَطْرِيَركية [كمحصلة] هي وظيفة السلطة الجسدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[19].

بعبارةٍ أُخرى أكثر وضوحا، تَنظرُ النسويات بعامة إلى البَطْرِيَركية أو النظام الأبَوي من زاوية كونه نظاما اجتماعيا واقتصاديا سابقا على الحداثة والرأسمالية، يَعملُ فيهِ الرجال على إخضاع واستعباد النساء. بيد أنَّهُ أصبح نظاما شاملا يتخلَّل وينفذُ إلى داخل التنظيم الاجتماعي والفكري بحيث يتجاوز حدود الزمان والمكان، فانتهى الأمر إلى اتخاذ البَطْرِيَركية ذلك الشكل الاجتماعي الشامل تقريبا؛ حيث إن الرجال يعملون على تدعيم مثل هذا الوضع من خلال استخدام معظم مصادر السلطة والقوة المادية من أجل تكريس وضعية الهيمنة تلك. فمن جانب، نجد أنَّ البَطْرِيَركية، بمعنى ما، هي سلطة الموارد الاقتصادية والأيديولوجية والشرعية والمعنوية، بيد أنَّها تعمل من جانبٍ آخر على تنظيم هذه السلطة وتوجيهها من أجل الحفاظ على بقائها واستمراريتها. ثم يأتي العنف المادي كي يُقيمَ الأساسين المادي والمعنوي لِمثلِ هذه السلطة سواء على صعيد العلاقات بين الأفراد أو العلاقات بين الجماعات، ويَمتَّدُ تأثيرهُ ليشملَ النساء؛ وذلك بقدر عملهِ على شلِّ إرادة هذا القِطاع من الناس بالقضاء على المقاومة التي تُبديها النساء بصورةٍ فردية أو جماعية.

أما الرجال، وفي معرض سعيهم من أجل خلق النظام البطريركي والإبقاء عليهِ، فإنَّهم لا يقومون بذلك بسببٍ من حيازتهم للموارد والثروات اللازمة للهيمنة على النساء فقط، بل لِكونهم أيضاً يهتمون حقا بموضوع جعل النساء يَخدِمْنَ ويُقدِّمْنَ الولاء والطاعة للرجال بوصفهنَّ مواضيع إذعان ورضوخ. إلى جانب كونهنَّ وسائل فعّالة لإشباع رغبة الذكَر الجنسية، فضلا على أن أجسادهنَّ لا غنى عنها لِتوليد الذرِّية، بكل ما يَعنيهِ ذلك من إشباعٍ لِحاجات الرجال العملية والنفسية في سياق علاقاتهم مع بني جنسهم من الذكور. وإذا ما أضفنا إلى كلِّ ذلك أنَّ النساء قوة عملٍ رخيصة ومفيدة، فسيكون ذلك مَدعاة للراحة والبهجة، ومصدرا للدعم المعنوي، علاوة على عَمَلِهنَّ بشكلٍ فعَّال ونافع من أجل إحباط كل ما يَحولُ دون تعزيز شعور الذكر بالأهمية الاجتماعية المركزية[20].

ولم تتوقف البَطْريَركية عن كونها مسؤولة عن التمايزات التي وقعت النسوة ضحية لها فقط، بل امتد ذلك لِيَشملَ عديدا من جوانب العلاقات العرقية والطبقية الأخرى أيضا. فالتعصبات وتكريس الصور النمطية وأعمال العنف التي وصلت حدَّ تنظيم مهرجانات الشنق الشعبية Lynching التي وقع الرجال والنساء السود ضحية لها، هي في عديد من جوانبها تعبيرٌ قاسٍ عما يُمكن أنْ تَصِلَ إليهِ البَطْريَركية في تأكيدها لسطوتها. فممارسات القتل هذه، والتي كانت تتم في مُجملها خارج نطاق القانون وفق ريتشارد Richard وجيليان Gillian، هي «بمنزلة آلية إرهابية قُصِدَ بها فرض هذا النوع من التجريد من الإنسانية dehumanization»، والمُعبَّرُ عنه بالبَطْريَركية[21]. كما يمكن إضافة أسباب الحروب، كالحرب الأهلية التي حدثت في الولايات المتحدة (1861 - 1865)؛ حيث يقول هذان الباحثان: «ليست هناك من حربٍ في تاريخ أمريكا أكثر تَجذُّرا في الدفاع عن الشرف البَطْريَركي من الحرب الأهلية، كما لم تكن من حربٍ أكثر عُنفا وأكثر تَكلِفة في حياة الأمريكان منها»[22].

على الرغم من الاتفاق القائم بين تياراتِ النسوية المختلفة على أهمية البَطْريَركية من زاوية أنَّها العامل الكامن خلف وقائع التمايز وعدم المساواة في العلاقة ما بين النساء والرجال، وكذلك الاضطهاد الذي يُعانِينَهُ من جرَّاء مثل هذه العلاقة، فإن مثل هذا الاتفاق لا يخفي، من جانبٍ آخر، اختلافات لا تَقِّلُ أهمية حيال مدى فعالية الأدوار التي تُؤديها البَطْريَركية والكيفية التي تتخذها في تحقيق

حالات التمايز آنفة الذكر. وهنا، يمكن تمييز أربعة منظورات في هذا الشأن على الأقل: يذهب أول هذه المنظورات إلى قصر دور البَطْريَركية على المجال الخاص من دون المجال العام، وهو الاتجاه الخاص بالنسوية الليبرالية، في الوقت الذي نجد فيه المنظور الثاني، وهو النسوي الماركسي، يميلُ إلى النظر إلى البَطْريَركية بوصفها نظاما تابعا وملحقا بالرأسمالية. أما المنظور الثالث، والذي يوصف بالراديكالية، فيعمل على إعطاء البَطْريَركية الدور الرئيس في خلق حالة التبعية التي تُعانيها النساء على مرِّ التاريخ. وأخيرا هناك المنظور الرابع والذي يَعْتَبِرُ البَطْريَركية نظاما يتشارك والرأسمالية في إحداث حالات الاستغلال والاضطهاد تلك، وهو ما درج على القول بهِ أصحاب التيار النسوي الاشتراكي[23].

من ناحيتهِ سيعطي الجندر للتقسيم الجنسي البَيولوجي صفتهُ الاجتماعية، والتي ستُشكِّلُ من ثمَّ الأساس الذي تقوم عليه سلطة الرجل على المرأة المعبر عنها أصلا في البَطْريَركية، بالقدر الذي ستكون فيه هذه الأخيرة بمنزلة النتاج النهائي للجندر، أي عبر تعيين الدور الاجتماعي للمرأة بسبب جنسها في المقام الأول، وبما يحمله ذلك من قيودٍ قد تمنعُ دون تمتّعِ المرأة بحقوقها وحرياتها الأساسية، وكذلك للتمايز في الفرص المتاحة أمام الجنسيَن وللسياسة المجندرة التي ستَميلُ بالضرورة إلى مصلحة الرجل بقدر ما ستكون هي ذاتها من صُنع الرجال وعلى حساب النصف النسوي من المجتمع.

ثانيا: مفهوم الجندر (النوع الاجتماعي)

على الرغم من الكمية الكبيرة من الحِبر التي سُكِبَتْ في صياغة عديد من المفاهيم السياسية، فإن مفهوم الجندر لم يَحْظ بمثل هذا الاهتمام، هذا وفق ما تقوله باميلا باكستون Pamela Paxton[24]. وسواءٌ اتفقنا مع هذا الاتجاه أو اختلفنا معه؛ هناك حقيقة أخرى هي الاستقطاب حول مفهوم الجندر أو النوع الاجتماعي؛ بحيث تستوي فيه مواقف كلٍّ من المؤيدين والمعارضين لهُ. ويرجع ذلك إلى تداخل عديد من المجالات والعوامل في خلق الادعاءات بشأن حقيقة التفسير الذي يتناول الوضع الخاص للمرأة في المجتمع، فهي تتراوح بين التشديد على وجود تفاوتات طبيعية بيولوجية وتشريحية وبين تأكيد وجود تمايزات اجتماعية وثقافية

ونفسية ذات صلة بتحديد مكانة المرأة ودورها في المجتمع، وكل منها تَدَّعي أولوية في التفسير والتأويل.

صيغ الاستخدامُ المعاصرِ لمفهوم الجندر لأول مرّة من قِبِل الكاتبة الفرنسية سيمون دي بوفوار، حين شدَّدتْ على فكرة أنَّ «المرأة لا تولَد امرأة بل هي تُصبحِ امرأة»، وذلك في كتابها الموسوم بـ«الجنس الآخر» The Sceond Sex في العام 1949. ويدل مفهوم «الجندر» عادة على التمايزات الاجتماعية والثقافية والتاريخية بين أدوار النساء والرجال من دون أنْ تتصل بالخواص البَيولوجية لكلّ منهما، وأحيانا ما يُوصف بأنه دراسة التذكير والتأنيث. وقد تطوَّرَ هذا المفهوم في الستينيات المنصرمة وضمن دائرة علم النفس والتحليل النفسي. ففي حين يَتحدَّدُ الجنس Sex بيولوجيا، فإنَّ الجندر يتولَّدُ بفعل تأثيرات نفسية واجتماعية وثقافية. هذا الفصل بين البَيولوجيا والثقافة بوصفها عادات ومعتقدات يتعارض مع الآراء الشائعة حتى عقد الستينيات، والقائلة إن الفروق الاجتماعية والثقافية بين الرجال والنساء فروقٌ بَيولوجية في المقام الأول. ومع بروز حركة تحرير النساء خلال هذه الفترة، وفّر هذا التمييز بين الجنس البيولوجي، والجندر بوصفه هوية مُكوَّنة اجتماعيا، أساسا عقليا لإنكارِ الحتمية البيولوجية. فإذا كان الجنس قدرا لازما للمَرء، فقد أضحى الجندر بمنزلة إرادة حرّة. وبذلك اكتسب الجندر إيحاءات سياسية وثقافية راديكالية مازالت قائمة حتى اللحظة. وتعتقد النسويات بعامة أنَّ الجندر ليس بناء اجتماعيا فقط بل هو نظام اجتماعي أيضا يشمل مختلف المجتمعات وعلى نحوٍ متفاوت، فجميع المجتمعات تُعامِلُ الجنسَين بصورةٍ تمييزية ولكن بدرجات متفاوتة، ومن ثم فإنَّ الجندر، وفي سبيل التخلّص من قَدرية الوضع البيولوجي بصورة جذرية، سوف يتعامل مع الاختلاف البَيولوجي من زاوية كونهِ نتاج التنشئة الاجتماعية والبيئة الثقافية - الاجتماعية التي يَتحكَّمُ فيها الرجل. فالجندر يقبل الاختلاف البيولوجي غير أنَّهُ يرفض الآثار الاجتماعية المترتبة عليه، بمعنى أنَّهُ يرفض قيام أيّ فرزٍ وتمييز للأدوار الاجتماعية المبنية على أساس الاختلاف البيولوجي بين الرجال والنساء، وتُعتبر هذه الآثار قابلة للتغيير وفقا لإرادة الفرد نفسهِ. وهو ما يعني ضمنا أيضا فكرةَ حق الإنسان في تغيير هويتهِ الجنسية البيولوجية وأدواره الاجتماعية المترتبة على جنسهِ، وسوف تترتَّبُ على ذلك جملة قضايا من بينها الاعتراف رسميا بالشواذ والشاذات

جنسيا، وتبرير العمل على إدراجِ حقوقهم في دائرة حقوق الإنسان الأساسية ومنها على سبيل المثال وليس الحصر: حقهم في الزواج المثلي وتكوين الأُسر، وحق تبني الأطفال أو تأجير البطون[25].

مرة أُخرى، إنَّنا واجِدون، خصوصا إذا ما سلَّطنا الضوء على مُكوِّنات الجِندر، اشتمال الأخير على عنصرين مُتلازمَين هما: الجنس بوصفهِ نتاجا (بَيولوجيا) sex، والجندر باعتباره نتاجا (اجتماعيا) gender، فالأول يعني أنَّ التمايز بين الرجل والمرأة، مع كل ما يترتب على مُثُلِ التمايز والتفاوت من اضطهادٍ وعدم مساواة عانت منه النساء بشكلٍ عام، إنَّما يستمد أصوله من البيولوجيا، بينما ذهب العنصر الثاني إلى القول إنه على الرغم من عدم إمكان فصل الاضطهاد آنف الذكر عن التمايز الجنسي البيولوجي، فإن أصوله ترجع إلى المجتمع في المقام الأول، فهو من ثمَّ مجرد إنشاءات اجتماعية تواضعت المجتمعات على الأخذ بها والالتزام بحيثياتها من خلال التربية والتنشئة والأعراف والقوانين... إلخ. وعلى رغم ذلك فإن مثل هذا القول لا يعني اتفاق التيارات النسوية في النظر إليهما من خلال هذا الوصف؛ ذلك أنَّ هذه التركيبة قد خضعتْ لِكثيرٍ من النقد؛ وهذا النقد يتراوح بين مُؤكِّدٍ على العلاقة القائمة بينهما، والتي تعطي الجنس البيولوجي دوره في إحداث التمايز بين الرجال والنساء وما تَرتَّبَ عليه من تفاوتات اجتماعية تالية في المكانة والتأثير، وهو ما نجدهُ خصوصا في المراحل الأولى من تطور الفكر النسوي، وبين رافضٍ، من ناحية أخرى، للأساس البيولوجي بِمُجْمَلِه، بما في ذلك الجنس الذي يقوم عليه هذا المفهوم.

لم يقف أمر الاختلافات والنقد الموجه إلى بنية الجندر عند حد مُكوِّناتهِ الخاصة ، بل إنَّه قد أثار أيضا العديد من النقاشات، في محاولة التيارات المختلفة تحديد معانيه ومحتواه وكذلك العلاقات المفترضة بينه وبين مصطلحات مثل «الميول والحياة الجنسية» sexuality، كما اكتنفتهُ صعوبات كثيرة نابعة من التداخل الحاصل فيه بين العديد من المجالات البيولوجية والاجتماعية والثقافية[26]. فمِن الصحيح القول إنَّ هناك مواقف وآراء متنوعة ومختلفة بعمق حول الجنسَين: الرجل والمرأة، كذلك فإن هناك اختلافات أخرى لا تقل حدة في وجهات النظر حول ماهيَّة العلاقات النموذجية أو المتوقعة أو الملائمة بين الجنسَين. وما يُضفي هذا الطابع الناقد والمشكِّك للمواقف إنَّما يعودُ إلى الإبهام الذي اعترى هذا المفهوم،

والذي يمكن إرجاعهُ، باعتقادنا - مع آخرين نشاركهم مثل هذا الرأي - إلى أن هذا المفهوم لا يحمل طابع المعطى الطبيعي، بل هو أقرب إلى الادعاءات التي يعوزها حتى الدليل العلمي الإمبريقي الذي كان فقدُه وراء وصف هذا المفهوم بعدم الوضوح وعدم التحدُّد والسيولة بل الخطورة من قبل البعض من تيارات النسوية.

وبعيدا عن مدى الاتفاق بين الفُرقاء على العناصر المكونة لهذا المفهوم وأولوية كل منها، أخذ مصطلح «الجندر» مكانه في النظرية النسوية بوصفه مجموعة من العوائق المُنْشَأة اجتماعيا والموضوعة أمام النساء بسببٍ من جنسهنَّ، ولكن المعتمدة من ناحيةٍ أخرى على تضافر مجموعة من المفاهيم وقيم وأساليب التربية البَيتية، وكذلك عمليات التنشئة الاجتماعية، فتعمل بالمحصلة على تقليص فُرَصهنَّ في الحياة، سواء في المجال العام أو المجال الخاص. وربما لن يتوقف الأمر عند حد اللامساواة في الحقوق والفرص، بل سوف يتعداهُ - كما تذهب إلى ذلك بعض النسويات - إلى أن الجندر، بالإضافة إلى كونهِ شكلا من أشكال الضبط الاجتماعي الذي يَطالُ جَسَدَ النساء وخصوصا المتعلِّق بالسيطرة على قدراتهنَّ الإنجابية، يعمل أيضا بمنزلة أداة تصنيفية نستطيع من خلالها التعرف على شخصياتنا وشخصيات الآخرين، كما يخدم الجندرُ بوصفهِ آلية سيطرة عندما يفقد البعض مركزه الجندري أو عندما يُهدد هذا المركز أو تُنْكَرُ عليه هويته الجندرية[27].

تاريخيا لم تكن مُعاداة الجندر بريئة هي الأخرى من الدفع بالنسويات إلى هذا الاتجاه بسبب حجم الممارسات غير العادلة التي عانتها كثير من النسوة وكردودِ أفعالٍ من قبلهنَّ، وخصوصا من جرّاء الانطباع الذي تَولَّدَ من النظرة إلى النساء والأُنُوثة بشكلٍ عام في ارتباطهما بالمجال الطبيعي **sphere of nature**، في الوقت الذي يُتَعامل فيه مع الذُكورة من زاوية اتصالها بمجال العقلانية والرُّشد، والذي انعكس من ثمَّ في التعامل معهنَّ على هذا الأساس[28]. هذا الموضوع كان بمنزلة حجر الزاوية في التحدي الذي واجهته الكاتبات النسويات منذ القرن الثامن عشر وصولا إلى ستينيات القرن الماضي، وقد سعين إلى إظهار هذا الانطباع بكونهِ مجرد نِتاج مُصطنع ومُشوَّه للتربية التي خَضَعْنَ لها في البيت أو للمعاملة التي تَعرضْنَ لها من قبل المجتمع. بيد أنَّهُ، ومنذ الستينيات الماضية، أخذت الأفكار التي تدور حول الاختلافات والمميزات المَنسوبة إلى كلٍّ من الرجال والنساء بالتبلور في اتجاهٍ آخر، كي

تأخذ هذه المرة صيغة تمايز جنسي/ جندري. فقد اقتصر مصطلح «الجنس»، وفقا لهذا التمايز، على الخصائص البَيولوجية للرجال والنساء لاسيَّما المتعلقة منها بقضايا الإنجاب، في الوقت الذي ذهب فيه الجندر إلى تحديد الصفات الاجتماعية المنسوبة إلى النساء والرجال بوصفهم إناثا أو ذكورا، وما قد يترتب على ذلك من أداءٍ لأدوارٍ ومسؤوليات وفرص مقبولة ومقيمة اجتماعيا[29].

وفي محاولة من أجل توضيح عدم أحقية وصوابية مثل هذا التقسيم للأدوار والمسؤوليات، سَعَتْ النسويات إلى إثبات أن مثل هذا الإجراء الذي يُبقي المرأةَ حَبيسة الأدوار التقليدية هو أمرٌ في غاية التعسف والإجحاف، وهو أمرٌ يُمكن إثبات عدم جدارتهِ واقعيا وعقليا. إذ لو كان من الصحيح القول إنَّ قدرة النساء على الولادة هي نِتاج طبيعي للجنس البَيولوجي، فماذا عن كثير من التصرفات والسلوكيات الأخرى التي اعتادت النسوة على الاتصاف بها وأصبحت من ثمَّ ميزة خاصة بهنَّ؟[30]، ألا يَستدعي ذلك منَّا القول إنَّها من جُملة الأمور التي جرى فَرضها على النساء وربَّما استَجَبْنَ لها طوعا أو كرها؟ فالقدرة على تغيير حفّاظة الأطفال أو حُبهنَّ للتسوُّق إنَّما هي سلوكيات مُجَنْدَرة، وجرى تَعليمهنَّ إيَّاها، وفق ما تقول النسوية Feminist فاليرَي برايسون Bryson Valerie. بينما هذا قد لا يعني أن امتلاك الرجال الصفات الجينية التي تجعلهم أطول وأقوى من النساء يصلح تفسيرا لسيطرة الرجال وهيمنتهم على مراكز السلطة السياسية[31]. وبذلك يكون الجندر قد أصبح، وفقا للمُنظِّرات النسويات وخصوصا الراديكاليات مِنهنَّ، بمنزلة مبدأ أساس ومُقوِّم رئيس في التنظيم الاجتماعي، من شأنه أن يجعل من سيطرة الرجال على النساء أمراً مُعْتَرَفا به ومقبولا حتى من قبل النساء أنفسهنَّ في ظل ما أصبح يعرف بـ «البَطريَركية».

مثل هذا التوصيف من شأنه أيضا توليد نتائج مهمة لدى الفكر النسوي، وهي أنَّ عدم المساواة القائمة على الجندر ليس أمرا محسومَ النتائج من الناحية الطبيعية، ولا يستطيع من ثمَّ الثَبات أمام النظر العقلي والبحث المنطقي. فعلى الرغم من عدم مُجاراة كثير من النسوة للرجال في قوة البُنية، فإن ذلك لا يَحولُ دون قدرتهنَّ على التفكير العقلاني، ولا يُبرِّر استبعادهنَّ من الأدوار والمهام المعقودة للرجال بسببٍ من التعقيدات والعوائق المُصطنعة فكريا وعمليا، والتي هي في

التحليل الأخير من صنع الرجال أنفسهم. حيث تقول الباحثة السوسيولوجية سينثيا إيبشتاين Cynthia F. Epstein: «من المهم التمييز بين الاختلافات التي منْشؤها الجنس sex والتي تُشير إلى الاختلافات البيولوجية، وبين الاختلافات في الجندر، والتي تشير بدورها إلى المميزات التي يتصف بها كل من الرجال والنساء (أو الصبيان والبنات)؛ كاختيار النساء للتدريس في المدارس، أو اختيار الشباب من الرجال مهنة إدارة الأعمال، والتي هي مِما يُتواضَعُ عليه اجتماعيا وذلك عن طريق عمليات التنشئة الاجتماعية والإقناع والسيطرة والضبط الاجتماعي والمادي في القانون وفي أماكن العمل وفي المجتمع المحلي وفي البيت. عملية الإنشاء الاجتماعي social construction هذه تَتِّمُ عبر عمليات سيطرة وضبط بعضها ظاهر وبعضها الآخر خفي، وهذه من شأنها أنْ تُعِّدَ الذكور والإناث لأدوارٍ ومجالات اجتماعية مُحدَّدة ومتفاوتة، وحيث يجري الاعتقاد بشأنها بوصفها مما يَتعيَّنُ فِعلُهُ. هذه القواعد (سواء أكان مصدرها القانون أم التقاليد والأعراف)، سوف تُدعم عن طريق القيم التي تُحدِّدُ مثل هذه الأفكار من مثل: أنَّ مكان المرأة هو البيت لرعاية الأطفال، أو أنَّ الرجال هم مَنْ سيُقاتِلونَ من أجل حماية العائلة والبلاد»[32].

وفي محاولة من أجل إلقاء الضوء على التطور الذي شهدته المواقف المختلفة تجاه هذا المفهوم، وكذلك من أجل الإلمام بالتنوُّع في المواقف تجاهَهُ، ذهبت المُنَظِّرة السياسية رايا بروكوفنيك Raia Prokhovnik إلى تقسيم التطورات في المواقف إلى ست مراحل؛ بحيث تدور نقطة البداية حول توجهات الموجة النسوية الثانية في أعوام الستينيات من القرن الماضي، والقائلة بتمايز الجنس/ الجندر. وهذا التمايز قائمٌ على أساسٍ من كون الجنس التشريحي لدى الشخص هو ما يُقرِّرُ كلا مِن الأدوار الفِطرية الطبيعية والشخصية والعائلية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية في المجتمع. وكان هذا التصور وراء الاعتقاد بأولوية الرجال على النساء، ومع ذلك سيكون على نسوية هذا الاتجاه الإجابة عن التساؤل المتعلق بالعلاقة التي تربط بين التشريح والموقع الاجتماعي الذي يَحتَّلُهُ الفرد ضمن التراتب الاجتماعي. وتبلورت المرحلة الثانية بواسطة النسويات اللواتي تَبَنينَ أفكار الوجودية الفرنسية سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الثاني»، في محاولة منهنَّ لتحرير النساء من الأدوار المفروضة عليهنَّ والمرتبطة تقليديا بالجنس البيولوجي؛ وذلك

من خلال رفض بعض من مُتَضمّنات العلاقة الحتمية بين الجنس التشريحي والأدوار الاجتماعية والفكرية التي تُمارَسُ في المجالَين الخاص والعام؛ وذلك اعتقادا مِنهنَّ أنَّ بإمكان المرأة أيضا أن تكونَ عقلانية وأن تَعيَ وتعيشَ في ظل العدالة والحقوق والحريات الأساسية الفردية بقدر كون مثل هذه الاعتبارات أمورا كونية شاملة، ومن ثم فإنَّ غَمط مثل هذه الحقوق واستثناء النساء منها، إنَّما هو حالةٌ عَرَضية من الناحية التاريخية. أي بعبارةٍ أخرى، ما حاولته النسوية في هذه المرحلة تمثل في السعي من أجل مصادرة المنطق الذكوري حول المجال العام، والعمل على تحرير المرأة من خلال تأكيد أولوية العقل وعُلويتهِ على الجسد. أما في المرحلة الثالثة، فقد اتَّخَذَ النقاش حول منطق وتاريخ الجنس والجندر شكلَ تحليل سيكولوجي لمصطلح «الاشتهاء أو الرغبة في تغيير الجنس» Trans-sexualism؛ وذلك عن طريق استخدام فكرة «الهوية الجندرية» gender identity، حيث يتناقض تعريف الجنس بشكله الخاص والمحدود بدلالةِ البَيولوجيا مع فكرة الجندر بدلالةِ تاريخ الدور الاجتماعي. من هنا جاء التأكيد، من قبل النسويات اللاتي تَبَنينَ هذا الاتجاه، على كون الأدوار الاجتماعية للنساء إنَّما تأتي بوصفها نِتاجا لِعملية التنشئة الاجتماعية وليس بتأثير البَيولوجيا[33]. وكان من شأن مثل هذا التصور الخاص بفصل «الثقافة» عن «الطبيعة البَيولوجية» أن يُوفِّرَ للنساء إمكانية التحرر من ضغط الطبيعة الخاصة والدخول من ثمَّ في عالم الخَيار الاجتماعي الحر والمتساوي مع الرجال[34].

مثل هذه الفَذْلَكة الفكرية كانت سَتُتيحُ - من دون شك - المجال واسعا أمام إعادة النظر في مُجمل القيم السائدة اجتماعيا بصدد الجنس، مادام أنَّ مِثل هذه الصفات؛ الذكورة والأنوثة، وما قد يَترتَّبُ عليها من أدوار وترتيبات ليست بذات ارتباط ضروري بعالم الطبيعة، بل هي مما تَتواضع عليه المجتمعات موضوع البحث. ثمَّ هناك من ذهب إلى استخدام مثل هذه الخلاصات كي يُبرِّرَ العمل من أجل التأكيد على التشابهات بين الجنسَين بدل الاختلاف والتمايز بينهما، وهو ما تذهب إليه النتائج التي توصلت إليها إيبشتاين، حيث اعتقدتْ أنَّ التشابهات، وليست التمايزات، بين الجنسَين هي المؤشرات الأكثر وضوحا في الطبائع والمواقف بين الجنسَين، بيد أنَّ السبب في عدم الإشارة إليها راجعٌ، وفقا لمنظورها، إلى عددٍ من العوامل بعضها يعودُ إلى الطبيعة الخاصة بالبحث العلمي

والتي حفلت بها الدوريات والكتب التي عالجتْ مثل هذه المواضيع، وبخاصة المتعلقة منها بالنماذج والعَيِّنات المُستَخدمة في التحريات العلمية والتي جاءت أغلبها إما غير ملائمة أو غير كاملة، وأُخرى غيرها عملت على الخَلط بين الأسباب والنتائج، فتجعل من الفصل الجنسي في العمل بوصفهِ نتاجا طبيعيا وليس وَليدَ انحيازاتٍ تعمل على إجبار الرجال والنساء على أداء مِهَنٍ وأدوار جنسية الطابع، يختص بها كل جنس، فضلا عن الأثر الذي تَترُكُهُ النيات والأجندات الأيديولوجية التي تكمن وراءها، وأخرى تتعلق بالانحيازات التي كان القَصد من ورائها إخراج «الآخر» من دائرة التنافس على المكاسب والفرص. هذا إلى جانب أن كثيرا من المميزات والخصائص المتباينة التي اتصفت بهما هاتان الفئتَان؛ الرجال والنساء، يمكن إرجاعها بعامة إلى طبيعة البيئة التي وجدا فيها، وكذلك إلى الظروف التي أحاطت بأفراد هاتَين الفئتَين. وأخيرا لا يُمكِنُ نُكران أن كثيرا من هذه المميزات، ونَقصد بها المَلَكات والمَهارات التي يَمتلِكها وكذلك الاهتمامات والذكاء اللذان يَتمتَّعُ بهما أفراد كل فئةٍ منهما، هي على درجةٍ من التنوُّعِ بين أفراد الجنس الواحد وأكثر بكثير مما هو موجود بين الجنسَين عمليا[35].

شَقَّت هذه النقاشات التي تدور حول مصطلح «الجندر» طَريقَها إلى الحقول العلمية والأكاديمية المختلفة، فكان هناك نوعان من الفهم له: أحدهما، وهو الأكثر شيوعا، يربط الجندر بالمرأة دون الرجل، وبالاختلافات الجنسية من دون أيِّ اعتبارٍ آخر. وربَّما ذهب البعض إلى اعتباره مصطلحا أكثر تهذيبا من مصطلح «الجنس»، وبكلماتٍ أوضَح مما سبق، كان أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أن النساء، والنساء وحدهنَّ، هُنَّ اللائي يَمْتَلِكْنَ الجندر، وأن البحث فيه يُؤوَّلُ بوصفهِ بحثا عن النساء والنسوية، بحيث إنَّه يعني البحث عن الكيفية التي تتساوى فيها النساء مع الرجال[36]، في الوقت الذي ذهبَ فيه أصحابُ الاتجاه الآخر إلى ربط الجندر في علاقتهِ بالبَطريَركية ومن ثَمَّ تفاعله مع أشكال الاضطهاد الأخرى؛ العرقية منها والإثنية والطبقية. وهو ما تُشدِّدُ عليه الدراسات الاجتماعية الخاصة بتقاطع الأسباب والعوامل وتداخلها intersection بعضها مع البعض الآخر في إنتاج الظواهر وخصوصا ظاهرة الاضطهاد الذي تُعانيهِ قِطاعات اجتماعية واسعة من بينها النساء[37]، وهو ما تدور حوله، على أي حال، خبرات النساء السوداوات

والملونات في المجتمعات الغربية ويجري التعبير عنه بخاصة لدى المنتميات إلى تيار النسوية السوداء تحديدا، إضافة إلى التيار الراديكالي النسوي.

وعلى ما يبدو فإنَّ الجندر كان هدفا واضحا لِسهام النقد ولاسيَّما من قِبَلِ النسويات الليبراليات، وذلك بوصفه يمتاز بعدم التَحدُّد وخاصية السيولة[38]؛ نظرا إلى أنَّ الجندر وما يترتب عليه من تصنيفات ومواصفات اجتماعية ليس مُعطى طبيعيا، ومن ثمَّ فهو يمتاز بعدم الثبات والقابلية على التغير بتغيُّرِ حالَي الزمان والمكان. أما النسويات المُتأثِّرات بطروحات ما بعد الحداثة، فهُنَّ يُنْكِرْنَ في الأصل مثل هذا التقسيم الثنائي، ويدّعين أن مثل هذا التقسيم غير موجود أصلا. ويمكن التَحقق من ذلك من خلال ملاحظة وجود العديد من النساء اللاتي يفتقدن القدرة على الإنجاب، كما تُبْرِزُ العديد منهنَّ مُيولا جنسية تَتَّجِهُ إلى الجنس ذاته. فضلا عن أعداد أخرى يَشْعُرْنَ ويَتَصَرَّفْنَ كأنهنَّ رجال، بحيث إنَّ البعض منهنَّ على الأقل لا يَمْتَلِكْنَ أعضاء جنسية محددة. لذا فهنَّ والحال هكذا يُنْكِرْنَ أيَّ أهميةٍ لثنائية التقسيم تلك، بل يُؤكِّدْنَ أنَّه ليس «الجندر» وَحده نتاج الإنشاء الاجتماعي؛ فحتى «الجنس» عينهُ أيضا نتاج له؛ وذلك لِكون الاختلافات والتفاوتات الجنسية البيولوجية لا تَكْتَسِبُ أهميتها إلا من خلال خَلق المجتمع لها خَلقا. بمعنى آخر، إنَّما يندرج الجنس والجندر (النوع الاجتماعي) بالتبعية تحت فئاتِ المعاني والدلالات، وهما لَيسا من بين الحقائق المعطاة طبيعيا[39].

وعلى رغم ذلك فإن مثل هذا القول لا يعني من ناحيةٍ أخرى أنَّ القائلات بهذا الاتجاه، أو بعضهنَّ على الأقل مثل المُفكِّرة الأمريكية جُوديثً باتلَر **Judith Butler**، يَرْفُضْنَ منطق التمايز الثنائي والهوية الجندرية المُنْصَبة عليه، بل يرَين على العكس من ذلك ضرورة التركيز على هذا النوع من الهويات. فعلى الرغم من الطبيعة المتغيرة للجندر؛ كونه يندرج ضمن عالم المعاني، فإن النساء بحاجة إلى إعادة التأكيد عليهِ وبشكلٍ دائم؛ وذلك من خلال اتباع سلوكياتٍ صادِمة، بحيث تَنْتَهِكُ النساء من خلالها القيم والاعتبارات الاجتماعية بهدفِ أن تكون هويات الجندر مَرِنة فِعلا ومُختارة بحرية وتعددية، وهو ما عُبِّر عنه لديها بِـ «نظرية الشُذوذ» **queer theory**[40].

من جانبها عملت النسوية السوداء على إضافةِ بُعدٍ آخر للانقسام الثنائي آنِفِ الذكر، وذلك من خلال التركيز على الأدوار التي يُؤديها العِرق والطبقة والإثنية في

السيطرة على النشاط والحياة والسلوك الجنسي للمرأة، كي يَتِّمَ الخُلوص إلى نتيجةٍ مفادها أنَّه ليس بالإمكان فَهم الجندر بمعزل عن مثل هذه الظروف، وخصوصا في التحري والكشف عن أسباب معاناة النسوة واضطهادهنَّ في مجتمعاتهنَّ من قبل الرجال ومؤسسات المجالَين الخاص والعام.

مع ذلك، وعلى الرغم من اتفاق العديد من المفكِّرات النسويات من الناحية المبدئية على الأقل على الافتراضات الأساسية للنظرية النسوية، والمتعلقة بالخضوع والاضطهاد اللذين تُعانيهما النساء، وكذلك اتفاقهنَّ المبدئي على مفاهيم الجنس والجندر والبَطريَركية، فإنهنَّ يَخْتَلِفْنَ في المبادئ الحاكِمة وكذا العوامل والظروف الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية وطريقة تفاعلها بعضها مع بعض، ثم المَسار الذي تَتخِذه في إنتاج الظاهرة سابقة الذكر. أما السبب فَراجِعٌ إلى لجوء النسويات، متأثراتٍ ربَّما بتحدرهن العرقي أو الطبقي أو الإثني، وربما أيضا بتأثير الميول العاطفيَة والجنسية، إلى تبني التفسيرات واعتماد التصورات التي تطرحها النظريات الاجتماعية وغيرها التي تتميز بِجاذبيتها وبتأثيرها عليهنَّ، والتي يَحْفَلُ بها سوق الأفكار وقتها، والتي غالبا ما تميزت بِتعارُضِها في كثيرٍ من الأحيان. كان من نتائج ذلك كله أن أصبحنا في مواجهةِ عددٍ كبير من النظرياتِ ووجهات النظر والمنظورات التي أنتَجتها قرائحُ المنظِّرات النسويات، لِيَتوجهن بها بالخطاب إلى قطاعٍ معين من النساء يُعالِجنَ به ظروف وحاجات أفرادهِ بخاصة. أضف إلى ذلك عددا آخرا من النظريات كانت بمنزلة عمل أكاديمي بحت أو حتى ضمن إطار مساعٍ نظرية أخرى لا تَسْتَهدِفُ الظاهرة موضوع البحث بذاتها. بمعنى آخر ذي صلةٍ، إنَّ النظرية النسوية بوصفها منظومة أفكار، إنَّما تسعى إلى البحث في المبادئ أو القواعد المُحرِّكة أو التي تحكم حركة الظاهرة التي أصبحت تعرف باضطهاد (أو قهر) oppression النساء، بوصفها سعيا من أجل الكشف عما يحيط بالنساء من أوضاع، والبحث من ثمَّ عن أسبابها وعِلَلها التي تكمن، في رأي صاحبات هذه النظرية، في علاقة الخضوع - الاضطهاد subordination-oppression، التي تستجيب بها النساء في مواجهة هيمنة الرجال عليهنَّ. كل ذلك يحدث في إطار علاقةٍ لن تتوقف عند فَرض تقسيم العمل الجنسي عليهنَّ بل سَتَتعداه إلى استغلالِهنَّ ومَنعِهنَّ من تحقيق تَكامُلِهنَّ على الصعيد الشخصي والنفسي.

هنا ونحن في سياق الحديث عن النظرية النسوية لا بدَّ من إعادة التساؤل مرة أُخرى عن المرأة بوصفها الموضوع الذي تَدورُ حوله علاقة التبعية/ الاضطهاد تلك. فمن هي هذه المرأة؟

الواقع أننا نجد التصور الذي تَنقُلُهُ النسويات بعامة عن المرأة هو أنها «امرأةٌ بلا مَلامِح»، بمعنى أنَّهنَّ يَتَّجِهن في خِطابِهنَّ إلى النساء بصورةٍ عامة وبغض النظر عن تحدراتِهنَّ أو انتماءاتِهنَّ. بيد أنَّ النظرة المُدقِّقة تُظهِرُ أنَّ مثل تلك الخطابات تأتي وهي تدور في إطارٍ فكري خاص أسهمت في رسم خطوطهِ المُنظِّرات النسويات وكلٌّ وفقا لتَوجُّههِ الفكري، فهناك امرأة خاصة اشتراكية لدى النسوية الاشتراكية، وهو الحال نفسه لدى كلٍّ من الماركسية والراديكالية والليبرالية أيضا. ومما يؤكِّدُ ذلك الاتهاماتُ التي تتوجَّهُ بها النسويات السوداوات والمُتحدرات من الفئات المُهمَّشة اجتماعيا إلى تِلكم النسويات بِكونِهنَّ إنَّما يُخاطِبنَ ويَنْقُلْنَ تَصوراتهنَّ وصَبَواتهنَّ الطبقية والعرقية والدينية الخاصة إلى العالم، في الوقت الذي يُظهِرْنَ أنفسهنَّ فيهِ بِوَصفهِنَّ المُتكلِّمات باسم عامة النساء.

إلى جانب مثل هذا التشوش وعدم التحدد في النظرة إلى المرأة من جرّاء الاختلاف والتمايز الذي تَعُجُّ به تجمعات النساء ذاتها ونظراتهنَّ إلى أنفسهنَّ وإلى الجنس الآخر، فإننا نلمس عدم دِقَّةٍ في التعامل مع وضع المرأة في الوقت الحاضر. ذلك أنَّ النسويات، وعلى رغم ما تَحقَّقَ للمرأة من مُنجزاتٍ على صعيد الحقوق والحريات الأساسية، لايزلْنَ يَنْظُرْنَ إلى ما تَحقَّقَ بوصفهِ نتائجَ أو مُنجزاتٍ هامشية، وهو ما يَدعونا بعد كل ذلك إلى معالجة التساؤلِ التالي: ألا تُخفي مثلُ هذه الحجج وراءها محاولة تضخيم قضية المرأة وجعلها تبدو بمنزلة أزمة مجتمعية وسياسية، خصوصا عندما يُوجَّه الرأي العام إلى اهتمامات تتعلق بأُمورٍ يمكن وصفها بكونها ثانوية مقارنة بغيرها من مشاغل ومشاكل عالم الواقع، وذلك من خلال العمل على جعلها تعلو بل تغطي على كل الحاجات والمطالب الاقتصادية والسياسية الأخرى الملحة: كالفقر والاستغلال اللذين يعانيهما العمال والمهاجرون، ومشاكل البيئة والتَلوث، فضلا عن المغامرات العسكرية التي تَستهدِفُ بلدان العالم النامي. بعبارةٍ أوضح، إنْ كان حال المرأة واضطهادها حظي بتلك الأهمية فيما مضى، إبَّان المطالَبات الأولى بالمساواة، فهل مازال الحال كما هو عليه في الوقت الحاضر؟ وما المكانة التي

تحتلها على صعيد الحياة اليومية في المجتمع؟ إذ، وعلى العكس مما تراه النسويات كإجابة عن هذه التساؤلات، يمكن لنا التساؤل بدورنا عن حقيقة الوضع الذي تتمركز فيه المرأة اليوم. تُرى ألم تتحقق للمرأة المساواة التي طالبتْ بها يوما ما، وتحظَ من ثمَّ بالمشاركة المُوسَّعة والعمل في المجال العام ومؤسساته؟ فمن الصحيح أن هناك مجالات لم تتجاوز نسب ما أنجزتهُ فيها الطموحَ المنشود، بيد أنَّ ذلك إنجازٌ بِحدٍّ ذاته. كما أنَّ هناك مجالات أخرى لم تمسها مثل هذه التغيرات، ومنها موقف الناس والصور النمطية التي مازال البعض يحتفظ بها في مُخيلاتهم عن الدور التقليدي للنساء، بيد أنك لن تستطيعَ أنْ تُجْبِرَ الناس جميعا على تَركِ آرائهم ونَبذِ ما يعتقدون، إذ يمكن للتغيير أن يحصل حتى في الآراء والأفكار ولكنه لن يحدثَ بين ليلة وضُحاها، وبناء على طلب مَنْ يُريدون ذلك. وعلى رغم ذلك تستمر النسويات في الضَرْبِ على وتر أنَّ ما تُواجِههُ النساء، وما يبْحَثْنَ عنه من حلول، يَتجسَّدُ في وضع أو علاقة خضوع وتبعية أنتجت من جملة ما أنتجتهُ حالاتٍ من الاضطهاد والقهر المادي والنفسي، وهو الذي لايزال يَفعلُ فِعْلَهُ حتى في الوقتِ الحاضر.

وعلى رغم ذلك، لم يكن من شأنِ مثل هذا الاتفاق المَبدئي على وضع المعاناة والتهميش، الذي أخذت النسويات في استمرار تأكيده، أنْ يُفرزَ اتفاقا آخر على صعيد الأفكار وتصورات الحلول لمثل هذه الأوضاع. فقد ظلَّت الإجابات عن تِلْكُمُ التساؤلات تطرح طَيفا واسعا من النظريات وعديدا من تصورات الحلول للظاهرة قيد البحث تَتَّفِقُ والمداخل النظرية التي استُخْدِمَتْ في التحليل والبحث. فالنسويات الأوليات، على سبيل المثال، كُنَّ قد اعْتَمَدْنَ، في بَلورة وصَقل أفكارهنَّ بخصوص حقوق النساء وحرياتهنَّ، على طبيعة المرحلة التاريخية التي كُنَّ هُنَّ والنساء بعامة يَعِشْنَها، وعلى خصوصية المجتمعات ونمطِ تطورها الخاص وطبيعة القيم والأفكار السائدة فيها. وربما قد لا نَتطرَّفُ إذا قلنا إنَّ مثل هذه الاعتمادية الفكرية، وخصوصا على النظريات الكبرى والتيارات الفكرية والسياسية السائدة، كالليبرالية والماركسية والاشتراكية والأفكار الراديكالية التي انْطَبَعتْ بها أغلبية موجات الأفكار والنظريات السياسية النسوية المتعاقبة - الأولى والثانية والثالثة - كانت وراء جعل مثل هذه الأفكار والنظريات النسوية تَظهَرُ بمنزلة تَتّمةٍ أو لاحِقةٍ لِمثل تلك النظريات الكبرى لا بوصفها أفكارا ونظريات نسوية أصيلة. وصل هذا

الحال إلى الدرجة التي دفعت البعض من النسويات، وكذا بعض المُتخصِّصين في الشأن النسوي، إلى التحذير من الانسياق وراء تلك النظريات، بل العمل على رفض التقسيمات التي أعطيت للحركات وللأفكار النسوية التي تصفها بكونها ماركسية أو اشتراكية أو ما شابه ذلك. وفي هذا السياق تقول الباحثة الأمريكية كارول بَيتمان Carole Pateman: «يوحي تصنيف النسوية إلى راديكاليات وليبراليات واشتراكيات إلى أنَّ النسوية هي ثانوية دائما، وجُزءٌ مُكمِّل للعقائد الأخرى»[41]. وهو ما يُفَسِّرُ أيضا تأخر ظهور مصطلح «النظرية النسوية» حتى عَقدَي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وحتى عندما ظهر، لم يكن لِيُشيرَ سوى إلى «أنواعٍ من الأعمال الفكرية المُنتَجة من قبل حركة من الناشِطات والمُنظِّرات في أعوامٍ السبعينيات بخاصة نتيجة للتغيرات العميقة في تجارب النساء والأوضاع التي قادت إلى حركة سياسية أخذت في تَحدِّي التفسيرات السائدة عن خضوع النساء في المجتمع»[42].

مما تقدَّم يُمكن القول، تَلخيصا سريعا لما سبق[43]، إنَّ النظرية النسوية، بقدرِ عدم اتفاقها على تحديد الموضوع وبُؤرة التركيز الأساس لها التي نقصد بها «المرأة» بوصفها فئة وذاتا Self، ولتعددية المشاكل التي تَعْتَرِضُ حياة المرأة نفسها والناتجة أصلا من تَداخُلِ مشاكلها مع المشاكل الاجتماعية الأخرى، الطبقية منها والعرقية والإثنية، لم تعدْ تَمْتَلِكُ بالضرورة اتجاها مُوحَّدا، بل غالبا ما كانت موضوعا للعديد من التأثيرات الفكرية السائدة. وإذا ما اتفقنا على إضفاء صفة النظرية أو النظريات على المساعي الفكرية للنسوية على اختلاف أشكالها واتجاهاتها الفكرية، فإنه يَظل هناك بعض من الشك أو الإبهام الذي يُحيط بتعريف النسوية. فالنسوية في التحليل الأخير هي حركة اجتماعية مقصورة على جنس معين، يحاول متبنوها، من خلال التركيز على الخصوصية الجنسية - سواء أكانت هذه تخص الجنس أم النوع الاجتماعي، وسواء أكان الغرض منها هو العمل من خلال ما هو قائم مِن بُنى ومؤسسات أم من خلال ثورةٍ جِنسية تغييرية - ومن ثمَّ تعبئة أفراد جنسها أنفسهنَّ، تحقيقَ أغراض جمعية خاصة بهنَّ. وتبقى النظرية هنا بمنزلة مُكوِّنٍ أو مُحرِّكٍ لهذه الحركة في إطار أيديولوجية أو ربما أيديولوجيات تتفق مع النظرية أو النظريات النسوية المُعتَمدة في تفسيرِ وتوجيهِ ورسمِ الأغراض المُستَهدَفة، والعمل من ثمَّ على تعبئة النساء من أجل تحقيق تلك الأغراض. بعبارةٍ أخرى ربَّما تكون

أكثر دقة وتَلخيصا، نقولُ إنَّ النظرية السياسية النسوية هي نظام من الأفكار تتجهُ في مُعالجتها إلى قضية واحدة، بيد أنَّها تنحو في فِعلها ذاك مَنحى فكريا تفسيريا مختلفا، وهو ما يَنطبِقُ على نتائج التحليل أو التفسير ذاتها بشكلٍ يتفق مع المداخل والنظريات المفسِّرة والمُعتمَدة من قبل المنظِّرات النسويات في معالجتِهنَّ للظاهرة آنفةِ الذِكر. فهي، والحال كذلك، نظريات وليست نظرية واحدة، وهي لذلك تعوزها الأصالة وللعديد من الأسباب التي يُمكن إيجازها فيما يلي:

(1) النظرية النسوية هي نظريةٌ أو نظريات تتميَّزُ بعدم استقلاليتها، أو ربَّما بتبعيتها للنظريات والمداخل النظرية الأخرى غير النسوية كالليبرالية والماركسية والاشتراكية... إلخ، لكونها تستمد من هذه النظريات أدواتها التحليلية، وتطوع منطوقاتها الخاصة خدمة لأغراض النسوية الفكرية.

(2) تُعاني النظرية السياسية النسوية التَشرذم والتناقض، ويتضح ذلك من تعدد التوجهات الخاصة بالنسوية، وللسبب المذكور أعلاه. فهناك نسويةٌ ليبرالية واشتراكية وماركسية وفرويدية ومابعد حداثية.

(3) وهي لذلك مُتهمةٌ - من قِبل بعض النسويات على الأقل - بانحيازها إلى فئاتٍ اجتماعية محددة، فالنسويات على اختلاف خطاباتهنَّ لم يكنّ لِيُعَبِّرنَ عن النساء بصفتهنَّ «نساء» بمعزل عن تحدراتهنَّ أو انتماءاتهنَّ الطبقية أو الإثنية أو العرقية وما شابه. بل غالبا ما جرى تخصيص الخطاب حتى إلى اللائي لديهنَّ ميول جنسية خاصة (الشاذات جنسيا).

(4) يغلب على النظرية النسوية الطابع التبريري الذي يَستَخدِمُ العِلمَ ليس بهدف البحث عن الحقيقة بل في محاولة إثبات صحة فروضها ودعاواها الخاصة. يتضح ذلك من خلال عَملها على الخَلط بين الضرورات البَيولوجية والترتيبات الاجتماعية - الاقتصادية والاعتبارات النفسية من أجل هذا الغرض. بمعنى أنَّ النسوية فشلت في تحديد ما الذي يمكن أن يكون بمنزلة الشرط الكافي sufficient أو علة cause الوضع الاضطهادي الذي تُعانيهِ النساء، بوصفهِ بؤرة اهتمام النسويات ومحَّل تركيزهِنَّ.

(5) النظرية النسوية نظريةٌ حصرية، بمعنى أنَّ تركيزها يَنصب على المرأة، وعلى العمل من خلال ذلك على فصل المرأة عن السياق الاضطهادي السائد اجتماعيا.

ومن الصواب القول إنَّ النسوية كانت قد تحدت الأوضاع الاضطهادية التي تعانيها النساء بعامة، بيد أنَّها أهمَلتْ مع ذلك الاستغلال والاضطهاد الذي تُعانيهِ فئات اجتماعية أخرى تتشابه معها ربما بالنوع (الاضطهاد) وليس في الدرجة، وفشلت مع ذلك في الربط بين كِلا الوَضعَين. فالاستغلال والاضطهاد هما كلٌّ لا يتجزأ ولا يُقضى عليه بعمل منفرد، بل يتم ذلك من خلال تضافر جهود كل المُضطهَدين، نساء ورجالا ومن الفئات شتَّى.

(6) النظرية النسوية متناقضة، ويتضح ذلك من خلال تركيز خِطابها على النساء حصرا، وهو ما يُمكن وصفه بكونه دعوة مُبْهَمة على الأقل - إن لم تكن صريحة - إلى عالم أحادي الجنس والنوع، كما هو الحال لدى بعض تيارات النسوية، والذي يعني في جُملة ما يَعنيهِ القول بهيمنة النساء على العالم، وهو دعوة تنتهي إلى الشيء نفسه الذي رَفَضتهُ النسويات وهو الهيمنة الذكورية على العالم.

المبحث الثالث

مكانة النسوية على خارطة النظريات السياسية

يُمكن القول إنَّ النسوية، ولِعَديدٍ من الاعتبارات التي ذُكِر بعضها على الأقل، هي منظومة من الأفكار تناقش ظاهرة على قدر كبير من الأهمية وتتعلق بمطالب حياتية؛ سياسية واجتماعية واقتصادية، كذلك هي طموح لِقطاعٍ واسعٍ من المجتمع؛ أي النساء، من أجل إجراء شكلٍ من أشكال التغيير في بُنى وإجراءاتٍ وقيم المجتمع القائم أمَلا في حياةٍ حرة كريمة. لهذه الأسباب وربَّما لأُخرى غيرها، لم تكن النسوية لِتَبتعد عن الوفاء بالمتطلبات المنهجية الأساسية الخاصة بالنظرية السياسية، فهناك مشكلة مُعمَّمة ومطالب بالتغيير تَنتظِرُ ما يَنْجُمُ عن ذلك من حلولٍ على صعيدَي الفكر والممارسة.

النسويات من جانِبِهنَّ، وفي سياق محاولاتهنَّ التقدُّم بحلولٍ لِمثل هذا الوضع، عَمدْنَ إلى التساؤل عن ظاهرة اتَّفقنَ على توصيفها بكونها ممارسات اضطهادية وأشكالا من التبعية وقعت ضحيتها النساء، باحثاتٍ في أشكال الظاهرة قيد البحث وتطورها وأسبابها، وتَقدَّمْنَ أكثر من أجل وضعِ الحلول المناسبة لها والتحقق منها وتجربتها على أرضية الواقع، وبخاصة حينما عَمدْنَ إلى المناداة بإعادة النظر

في الموقف العام من النساء والعمل على الرفع من شأنِهنَّ ثقافيا واجتماعيا. أما الأسباب وكذلك المسوغات التي سيقتْ تأكيدا لِمثلِ هذا المنحى فقد جاءت من خلال الإشارة إلى الأدوار التي يؤدينَها في المجتمع، والتجارب التي خُضْنَها في تحمل مسؤوليات إدارة البيت والرعاية وتربية الأجيال الجديدة، وهو ما يُؤهلهنَّ للحصول على حقوقٍ سياسية وفرص اقتصادية ومكانة اجتماعية استحقاقا هنَّ أهلٌ لهُ، وهو ما لم يتحقق على حد زَعْمِهنَّ، على أي حال. ثم تحولَت مطالباتهنَّ، في تطورٍ لاحق أكثر وضوحا، إلى تناول مجمل النظرة إلى العالم، تلك التي يعمل على صياغتها وتكريسها الرجل، والتي حَمَّلْنَهُ، بالنتيجة، مسؤوليةَ ما هنَّ فيه من غمط للحرية ودونية اجتماعية وسياسية.

إلى جانب كونها منظومة أفكار، تُعَدُ النسوية أيضا بمنزلة حركة ذات طابع اجتماعي - سياسي، أسهمت في تشكيلها جُملة عوامل تأتي في مقدمتها اقتصادات السوق التي استمدت عناصرها من الرأسمالية والنمو الاقتصادي، إضافة إلى النظريات والنظم الديموقراطية التي هيمنتْ على أجزاء كبيرة من العالم بدءا من القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر. بمعنى أنَّها استمدَّتْ من التجارب والفلسفات والبيئة الاجتماعية والسياسية السائدة كي تضعها ضمن أُصولها الفكرية وتوجهاتها العامة، واستَدعتْ من ثمَّ العمل على فَرضِ تصوراتها الخاصة لما يجب أن يكون عليه حال المجتمع بعامة والمرأة بخاصة[44]. وهي بهذا المعنى تأخذ شكل ومحتوى أغلب الأفكار التي اشتَمَلتْ عليها الحركات الاجتماعية التي يُمكن إطلاق وصف «الكبرى» عليها، وذلك مع بعض التحفظات التي سنأتي على مناقشتها لاحقا. فالنسوية، وفقا لهذا التعريف، حركةٌ فكرية وممارسات عملية في العديد من الأصعدة، وهي بهذا الوصف لم تأتِ من فراغ، هذا أولا، أما ثانيا فهي لم تكن حديثة عهدٍ أيضا[45]، وثالثا هي تَستمدُّ حقيقتها من معاناة وتجارب فئة من الناس تُوصَفُ بأنَّها نصف المجتمع، وهي كذلك بالفعل.

بدأت النسوية كفكرة دارتْ في عقول بعض من الكاتبات والمفكرات الغربيات اللاتي تَحدرنَ من شرائح اجتماعية مثقفة لاسيما من بين أوساط الطبقة الوسطى والعليا. بيد أنها سرعان ما تحولت إلى حركة استقطبت كثيرا من النساء وربَّما بعضا من الرجال وخصوصا من بين الكتَّاب والمفكرين، واستطاعتْ بعد فترةٍ من الزمن

فَرْضَ مَطلبها الأساس وقتئذ المتمثل في إعادة النظر بموقف المُشرِّع من قضية المساواة السياسية بين المرأة والرجل في الحقل السياسي والقانوني، وانتهى الأمر في العام 1920 بإصدار التعديل (التاسع عشر) على الدستور الأمريكي، والذي نصَّ على حقِّ النساء في الانتخاب. أفكار الحركة هذه انتقلت في مرحلة تالية، بعد النجاحات السياسية وربما الاجتماعية والاقتصادية، إلى العمل على الصعيد الفكري والنظري في الجامعات والأقسام العلمية، والبدء من ثمَّ بالتنظير ووضع الأسس الفكرية لهذه الحركة عن طريق الكتابة في الشؤون المختلفة للمرأة والكشف عن خبرات وتجارب النساء الخاصة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

كما حَفَلَتْ الحياة السياسية والفكرية للنسويات بكثير من الجدل والنقاشات والانتقادات التي أخذْنَ بتوجيهها إلى الفكر الاجتماعي والسياسي المهيمن وإلى كلٍّ من النظام السياسي ومؤسساتهِ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة. صحيحٌ أنَّ كثيرا من هذه الأفكار ووجهات النظر لم تكن تتمتع بالأصالة بقدر اعتمادها على النظريات والمداخل النظرية السائدة والمعاصرة للحركة نفسها: كالليبرالية والماركسية والفرويدية وتوجهات ما بعد الحداثة، بيد أنَّها مع ذلك كانت قد أحْدَثتْ صدمة في الوعي السياسي والثقافي لدى كل من النساء والرجال، وعملت على إدراج الصراع الجنسي sexual/ النوع الاجتماعي gender في بيئةِ الصراعات التقليدية؛ الطبقية منها والعرقية والإثنية، ثم انتقلت من مرحلة البحث عن حلول للصراعات الطبقية والعرقية إلى مرحلة السعي من أجل إيجاد حلولٍ لِصراعات أخرى، ليست تلك التي تُمثِّلها النساء فقط بل أخذتْ بالمَزجِ بين اختلافات الجنس/ النوع الاجتماعي وبين التباينات الطبقية والعرقية والإثنية. في مرحلةٍ تالية، أخذت الأفكار والتنظيرات النسوية بالتحول لتَتخِذ شكلَ أيديولوجيا نسويةٍ بقدر عملها على عدم الاكتفاء بإقناع الآخرين بصِّحةِ وجهات نظرها بل بجعل هذه الأفكار أدوات فكرية ومُوجِّهاتٍ لاستراتيجياتٍ تعمل النسويات من خلالها على فَرض توجهاتهنَّ الخاصة على الأرض، وإجراء التغيير المنشود في البنى الاجتماعية والقيم الراسخة والمؤسسات السياسية القائمة.

ومن خلال ذلك، كَسبت النسويات بعامة كثيرا من النصيرات والمؤيدات لأفكارِهنَّ، سواء داخل المجتمعات المحلية أو الوطنية أو التي تقع منها خارج

حدود دولها. وأنتَجَتْ في المقابل وعيا اجتماعيا، بل عالميا، بِرَجاحةِ ما يَدَّعينَهُ، ومن ثمَّ ضغطن في سبيل تغيير كثير من الأفكار والممارسات التي تتعارض مع أهدافهنَّ، ليس على صعيد المجتمعات الغربية التي كانت بمنزلة الحاضنة الأولى لِمثل هذه الأفكار والحركات، بل إنهنَّ قد فَرَضْنَ توجهاتهنَّ ومطالِبهنَّ حتى على الدول والمنظمات الدولية، وتأتي في المقدمة منها الأمم المتحدة. ولأهمية هذه الفَذْلَكة التاريخية فقد ارتأينا تسليط مزيد من الضوء عليها كي يسهل من ثمَّ التعرف عليها بشكل أوضح[46].

تقول المُنظِّرة الأمريكية نانسي هارتسوك Nancy Hartsock، وهي تَتَّفِقُ في ذلك مع كثير من النسويات، بأهمية النظرية وضرورتها لأيِّ حركةٍ تَستهدِفُ التغيير؛ ذلك أنَّ من شأن النظرية، وخصوصا حينما يتعلق الأمر بالقضية النسوية، أن تَصِفَ المشكلة التي تواجِهها النساء، والعمل على تحليل القوى التي تعمل على إدامة الحياة الاجتماعية وغير الاجتماعية وتحديد المشاكل التي يَتعيَّنُ التركيز عليها، ثم هي في التحليل الأخير تعمل بوصفها معيارا من أجلِ تقييم الاستراتيجيات التي يَتعيَّنُ تطويرها في ظلِّ النظرية آنِفة الذكر[47]. وعلى رغم ذلك فإنَّ مصطلح «النظرية أو النظريات النسوية» يُثيرُ تساؤلاتٍ عديدة تَتعلَّقُ بطبيعة الفكر النسوي، فهل يمكن إطلاق تسمية «النظرية» على الأعمال والكتابات التي أسْهَمتْ بها النسويات في حقل الدفاع عن المرأة وقضاياها؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، تُرى ما طبيعة النظرية النسوية؟ وهل تتمتع بالأصالة أم أنها من نوع النظريات متوسطة المدى، وذلك في اعتمادها على الاتجاهات الفكرية والنظرية السائدة في الحقول الاجتماعية المختلفة، عامدة من خلال ذلك إلى اشتقاق فروضها منها، قبولا وتأكيدا لها أو رَفضا؟ بمعنى آخر، تدور تساؤلاتنا حول ما إذا كانت النظرية، أو بالأحرى مجموعة النظريات النسوية، متمكنة من بَلورةِ منظورٍ معين وربَّما مُوحَّد أم أنَّها قد جاءت وهي تحمل في طيَّاتها منظورات أو مداخل نظرية مختلفة، وربّما مُتضارِبة أحيانا، وهل تَمكَّنتْ من تجاوز المؤثرات التي حملتها التيارات الفكرية والنظريات السائدة في وقتها وزمانها؟ وبعكسهِ، فإن ذلك قد يدفع إلى القول بعدم تَمكُّنِ الفكر النسوي ذاته من بَلورة مشروعٍ فكري يحمل تصورا خاصا ينبعُ من افتراضات محددة هي الأخرى تدور حول تساؤل مهم ومبدئي وإبستمولوجي هو: ما الذي تُكوِّنُهُ النساء؟

فهل هنَّ تلك الفئة الاجتماعية من البشر التي تتميز بخصائصها البيولوجية أم أن هذه الفئة من صنع المجتمع، أم أنه لا هذا ولا ذاك، بل هُنَّ مجرد كيان مصنوع من كلمات أُودِعتْ في لغة، وهذه الأخيرة جزء من الخطاب والأيديولوجيا السلطوية؟ وبذلك تتفق النظرية النسوية على أي حال مع أنماط النظرية السياسية السائدة، والمتمثلة في النظرية المعيارية والتفسيرية وأخيرا، مابعد الحداثية، وهي ما تتفق أيضا والمدخل المعتمد من قبل النسويات في تحليل ظواهر التمييز والاضطهاد ضد النساء والقضايا الأخرى التي عالجتها النظريات النسوية بعامة.

3

المُؤثِّرات الفكرية
في تكوين العقل الغربي
وآثارها في الموقف من المرأة

«كانــــت التطــــورات الاقتصـــادية والاجتماعية التي حملتْ تباشيرَ ظهور نظام الملكية على أنقاض المشاعيات القديمة، مع كل ما تُمثِّلهُ من امتيازات للرجل، بمنزلة التحول الأبرز في مكانة وأدوار المرأة»

هنا دعونا نعد إلى الوراء قليلا بحثا عما يمكن أنْ يكون مصادر تاريخية تتعلق بهذا الموضوع ربما كانت قد أسهمت بشكلٍ ما في تشكيل تلك النظرة إلى النساء، أفرادا وجنسا، وسواء أكانت تلك النظرة متعلقة بحياتهنَّ الخاصة في البيت أم بما هو على الصعيد الاجتماعي العام، وأثر ذلك في وضع النساء وخبراتهنَّ التي اكْتَسَبْنَها جرَّاء تَعرضهنَّ لمثل تلك الممارسات والسلوكيات التي أُطلِق مصطلح «الاضطهاد» عليها في حياتهنَّ. يأتي ذلك في محاولةٍ منَّا للوصول إلى خُلاصات يمكن أنْ تكونَ المُنْطَلَقَ من أجل البحث عما يمكن أنْ يَكون نظرية أو ربَّما نظريات بهذا

الشأن. ولدينا العديد من الأفكار الفلسفية والدراسات والبحوث الأكاديمية التي ضَمَّتْ ملاحظات كُتَّابها وباحثيها، سواء أكانوا من المدافعين أم المعارضين للنسوية، من الجنسَين، بدءا من أفلاطون ووصولا إلى كُتَّاب ما بعد الحداثة في يومنا الحالي. وبمعنى أكثر دِقّة، محاولتنا هذه تأتي كي تعمل على الكشف عن الكيفية والأُسلوب اللذين اتَّخَذهما تَشخيص الوضع/المُنطَلَق لدى المنظِّرين بعامة: مَنْ خالَفَ منهم التوجه الخاص بالمساواة بين الجنسَين، أو مَنْ عُرِفْنَ بـِ «مُنظِّرات النسوية».

محاولتنا في هذا المجال تبدأ بتناول بعضٍ من الأفكار السائدة ثقافيا، النابعة من التجارب والترتيبات الاجتماعية وكذلك عدد من النصوص الدينية، وتلك التي عَكَسَتها آراء بعضٍ من الفلاسفة، لِنَصِلَ في بحثنا إلى الناشطات والكاتبات النسويات. وسوف تَدورُ مُحاوَلَتنا، في خصوص المواقف الأخيرة المتعلقة بالنسويات، حول المحاور الثلاثة التالية: أولا: المطالب التي رفعت من قبل المنظِّرات بإعادة النظر في أهميةِ الأدوارِ التي تُؤدِّيها النسوة، وإزالةِ كل ما يَعتري تلك الأدوار من مفاهيم غالبا ما أُلصقت بِها قصدا. وثانيا: مرحلة تجاوز الاختلافات والمطالبة بالمساواة في المجال الخاص بالرجل، بما يَعنيهِ ذلك من مشاركةٍ في الشأن العام سياسيا وقانونيا، وكذلك من مساواةٍ في الفرص وخصوصا في التعليم والعمل. ثم أخيرا، المناداة بتقسيم العالم والنظر إليه من هذه الزاوية، وذلك عن طريق إعادة النظر في مُجْمَلِ التصورات والمعايير والمقاييس الخاصة التي كانت تحكم العالم وتلك التي تُنَظِّمُ النشاطات والحياة في المجالَين العام والخاص، ولِنبدأ بأفلاطون:

المبحث الأول
أفلاطون وموقِفه من المرأة

كرَّسَ هذا الفيلسوف - الذي عاش في دولة مدينة أثينا - جزءا من كتابهِ «الجمهورية»، وهو الكتاب الخامس، للمسألة الجنسية؛ حيث تحدث عن المرأة والأدوار التي يمكن أنْ تُؤديها وعلاقتها بالرجل، إضافة إلى عرضه بعض الإشارات حول وجهة نظره فيما يخص مواضيع من هنا وهناك.

في كتابهِ «الجمهورية»، يُحاول أفلاطون رَسم صورةٍ لما يجب أنْ يكون عليهِ نظام الدولة الكاملة. ومنطلق أفلاطون في تصوُّرهِ ذاك هو كون الهيئات الحاكمة في دولة المدينة الأثينية هي كيانات ناقصة تعوزها العدالة، لذا فهو يُحاول تقديم تصورٍ ضَمَّنَهُ أحكامَهُ الخاصة بجعل الدولة المُتصوَّرة نموذجا كاملا، ولكن من دون أنْ يعني ذلك التطرق إلى مدى إمكانية وضع نموذجهِ ذاك مَوضِعَ التطبيق، ولن يَقْدَحَ ذلك في قيمة التصور موضوع البحث؛ فهو في التحليل الأخير معيارٌ ومثلٌ أعلى تُقاس عليهِ التصورات والواقع المعيش أيضا، وذلك بالرجوع إليه وتبيان مدى قُرب موضوع القياس أو بُعدهِ عن الكمال، بمعنى «السياسة الكاملة» على حد وصفه. والمثال الكامل لدى أفلاطون في كتابه «الجمهورية» يتجسَّدُ في نظام سياسي وغير سياسي يَتَسَلَّمَ الفلاسفةُ مقاليد حُكمهِ وإدارتهِ. فالفيلسوف هنا هو حجر الزاوية والمحور الذي تدور حولهُ عدالة هذا النوع من الحكومات. من هنا كان اهتمام أفلاطون بهذا النوع من الناس، ولكن، تُرى من أين أتى أفلاطون بهؤلاء؟ فالفلاسفة لا يَنبتون على الشجر بالتأكيد، فهم من معدنٍ نادر كما تَصوَّرَهم، ويمتلكون استعدادا خاصا، وهم في التحليل الأخير نِتاج عمليات إعدادٍ وتَمرين مُتطاولَين يتناول لديهم العقل والجسد في آنٍ واحد.

أفلاطون في مسألة اختيار الفلاسفة (الحُكَّام) وإعدادهم لا يُفرِّقُ، إلى حدٍّ ما، بين الجِنْسَين: المرأة والرجل؛ إذ إنَّ الشرط الأساس الذي وَضَعَهُ لهم، والذي يَراهُ تحقيقا لذلك الغرض، هو الطبيعة الخاصة بهؤلاء، وهي التي تَدفَعُ بهم إلى طَلَبِ الحكمة التي تعني لديهِ فيما تَعنيهِ القدرة على النفاذ إلى جوهر الأشياء ورؤية الماهيّة بصورةٍ واضحة، ومن ثمَّ الرغبة في حيازة الحكمة، والانقياد لها ولأحكامها. ومع ذلك فهو يُولي الرجال أهمية خاصة للعمل في هذا المجال. أما المرأة فهي مطلوبةٌ لأمرين؛ أولهما: حاجة الرجل الفيلسوف إلى المرأة الفيلسوفة بوصفها شريكة تساعِدهُ على الاضطلاع بواجباته المنوط به أمر أدائها. ثانيهما: أن الاختلاف بين الجنسَين وفق أفلاطون لن يكون ذا بالٍ مادامت طبائع الرجال والنساء واحدة في هذا المجال، وتتمثل في الاستعداد والمكنة من الوفاء بمتطلبات ذلك العمل على حد سواء، وفي هذه الحالة، وضمن إطار طبقة الحكّام الفلاسفة، سيكون الاختلاف بين الجنسَين في الدرجة وليس النوع. يقول أفلاطون: «فلا

فَرق بين طبائع الرجال وطبـائع النساء باعتــبارِ حكم الدولة. إنَّما هو تفاوت بينهما في الدرجة قوة وضعفا»، ثم يُضيف أنَّهُ ليس «في الأعمال المتعلقة بإدارة الدولة... ما يختص بالمرأة باعتبارها امرأة أو بالرجل باعتباره رجلا، ولكنها مواهب موزعة على أفراد الجنسَين سواءٌ بسواء. فالمرأة باعتبار جِبلَّتِها صالحة لكلِّ عملٍ كالرجل»[1].

على الرغم مما يبدو على أفلاطون للوهلة الأولى من الحيادية في مواقفه تجاه النساء، مناديا بالمساواة بين الجنسَين دونما تعصب في مسألة غاية في الأهمية وهي الحكم العادل، فإنَّ النظرة المُدَقِّقة إلى الأمر قد تَكشِفُ عن انحيازٍ واضح كما يذهب إليه، أو ربَّما من يَتَّهِمُهُ به، عَدَدٌ من المُتشكِّكين مِمَنْ تناولوا فلسفتهُ بالدراسة والتمحيص، سواء من قبل النسويات أم من الرجال[2]، وخصوصا عندما يجعل من التشبُّهِ بالرجال معيارَ المساواة الوحيد بين الجنسَين. وهناك نقطة خِلاف أخرى تجعل من أفلاطون خصما، وربَّما خصما لَدودا للمرأة، هي مناداتهُ بضرورة الاهتمام بتحسين النسل؛ جاعلا من الزواج والعلاقات بين الجنسَين أداة تخضع لإرادة أفراد (القضاة) بِزَعم حاجة الدولة إلى نَسلٍ سليم مُتفوِّق. هذه العملية التي تَستوجب من الدولة التدخل في الحياة الخاصة للمرأة والرجل، من خلال فَرض الدولة على المرأة الارتباط بِمَنْ تَراهُ أهلا لها أو فرضها على الرجل الارتباط بمن تراها أهلا لهُ، تُذَكِّرُ وإلى حدٍّ بعيد بالهندسة الاجتماعية التي ربَّما يقع ضحيتها أفراد الأقليات العرقية والفقراء ومن في حُكْمِهم في ظل النظم الشوفينية. فضلا عن الأضرار التي سَتُحيق بالمرأة جرّاء التعامل معها بوصفها مجرد أداة تناسلٍ واستمتاع فقط، وخصوصا بعد أنْ جرَّدتها الدولة بمثل هذا العمل من غريزة الأمومة وذلك بالاستبعاد والإخفاء المتعمد لِوليدها أو أولادها عنها[3]. ولكن ألا يمكن أنْ تكونَ مِثل هذه الأحكام مُجرَّدَ افتراضات ربَّما تَعوزها الدقة العلمية؟ خصوصا عندما تُسحب تصوراتنا وتقييماتنا الخاصة التي تُعبِّرُ عن أوضاع وثقافات أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين بحيث تَطالُ بيئاتٍ مختلفة في الزمان والمكان، وهو ما شَبَّهَتهُ المؤرِّخة الأمريكية سارة بوميروي Sarah Pomeroy بكونهِ مَيلا غير واعٍ إلى النظر والتعامل مع العالم القديم بدلالةِ القيم والمعايير الحديثة؟[4].

نحن نعتقد - كما يذهب إلى ذلك كثيرون - أنَّ الفلاسفة والمُنظِّرين والكُتَّاب والروائيين، على اختلاف توجهاتهم، ما هم إلا نِتاج البيئة الزمانية والمكانية التي وُجِدوا فيها، وما في ذلك شك. وهم إلى ذلك إنَّما يَنطَلِقونَ مِن همومهم الخاصة وتجاربهم التي خَبِروها في معايشتهم مشاكل عصرهم وتَصوُّرِهم لأسبابها ومحاولة تقديم حلولٍ لها. لم يَشذ فيلسوفنا أفلاطون عن هذه القاعدة، حيث كان بمنزلة الناقل الأمين للمفاهيم والقيم والعلاقات السائدة في مجتمعهِ، ومن بينها النظرة إلى المرأة ومكانتها في السياق الاجتماعي في بلاد الإغريق والذي عاشَهُ أفلاطون آنذاك. كان العديد من الكتابات التي تناولت المجتمع آنف الذِكر يركز على المكانة الدونية للمرأة، وكان من شأنها أنْ تُكرِّسَ التصور الذي يرى فيها المخلوقة المحرومة من الحقوق والتي تَصِلُ إلى مستوى العبودية في هذا العالم. وبذا فقد تَلَوَّنتْ نظرة الكُتَّاب إلى فلسفة أفلاطون بسببٍ منها، وفي هذا السياق تقول أُوكين: «ولا يمكن أنْ نَكونَ معقولين إذا ذهبنا إلى القول بأنَّ احتقار النساء... ليس حُكمَ إدانةٍ على جنسِ الأنثى كلِّهِ في الحاضر والماضي والمستقبل»[5]؛ بمعنى أنَّ احتقار النساء وممارسته، سواء في جذورهِ التاريخية أو في أشكالهِ الراهنة والمستقبلية، لا يكشف إلا عن واقع قطعية الحكم بإدانة جنس الأُنثى بأسرهِ من المنظور الفلسفي؛ نظرا إلى أن التصورات الدونية عن النساء والاعتقاد بهامشية دورهن الاجتماعي بوجهٍ عام ليست بتصوراتٍ فلسفية عَرَضية لدى أفلاطون أو غيره، بل تُعبر بالضرورة عن طبيعة الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية السائدة التي تُكرِّسُ بدورها ممارسات التمييز الجنسي تجاه النساء.

وعلى رغم ذلك فإننا نرى أن هناك البعض مِمَنْ شكَّكَ في مثل هذه التصورات لكونها أتتْ مُتضارِبة في بعضها وتعوزها الدقة العلمية في بعضها الآخر، وذلك بقدر سعي أصحاب تلك التصورات إلى اجتزاء المعلومات بالتركيز على تلك التي تُؤيد فروضهم ووجهات النظر التي يؤمنون بها فقط. حيث إنَّ سارة بوميروي Sarah Pomeroy، على سبيل المثال، ترى أنَّ ظروف النساء في العالم القديم، وخصوصا في دولة مدينة أثينا، لم تكن على هذه الدرجة من السوء التي توحي بها كتابات البعض من المُفكِّرين والكُتَّاب، على رغم الاتفاق العام من الناحية السياسية والقانونية على ذلك بين مَنْ تناول حياة المرأة في هذا العالم. وهو ما

كان من ثمَّ مدعاة للكثيرِ من النقاش من ناحية أخرى. هنا نلاحظ أنَّ المواقف تراوحتْ بين مؤيدٍ ومعارض. فالبعض منهم يعتقد أن المرأة كانت مُحتقرة وحُبست في أماكن أقرب إلى صورة الحريم الشرقي في المنظور الاستشراقي الغربي، في الوقت الذي ذهب فيه آخرون إلى أنَّ النساء كُنَّ يُعامَلْنَ باحترام، كما تَمَتَّعْنَ بالحرية بالقدر الذي تمتعت به قريناتها اللائي عِشْنَ في القرون التاليةً، على الأقل، حتى بدء الحركة النسوية في العصر الحديث. وهو ما تُحدِّثنا به دي بوفوار، ربَّما مع شيء من عدم الصرامة، حيث تقول دي بوفوار: «ما كان يُثْقِلُ كاهِلَ الرجال هو أعباء الزواج واستعباده: هذا يَدَعنا نَفْتَرِضُ أنَّهُ على رغم صرامة وضع المرأة، وعلى رغم أنها لم تكن لديها أي حقوقٍ تقريبا، فلا بد أنها كانت تحتل في المنزل مكانة مهمة وتتمتع ببعض الاستقلالية؛ فقد كانت مُكرَّسة للطاعة ولكن كان في إمكانها العصيان؛ وكانت تستطيع إرهاق زوجها بالمُشاحنات والدموع والثرثرة والشتائم، وكان الزواج قيدا أيضا على الرجل بينما كان يفترض أن يستعبد المرأة. وتتلخص في شخصية «كزانتيب» [زوجة سقراط التي حولَّتْ حياتَهُ جحيما] كل شكاوى المواطن اليوناني من الزوجة المشاكسة ومصائب الحياة الزوجية»[6]. وهو ما حاولتْ سارة بوميروي تأكيده بالقول إنَّ إبقاء المرأة في بيتها لم يكن لِيَعنيَ أنَّها لم تَحْظ مع ذلك بالاحترام والتقدير اللازمَين، إضافة إلى ممارستها الإدارة والسيطرة على الملكوت الداخلي (البيت). أما الخلاصة التي توصلت إليها مؤرختنا الأمريكية فَتُوحي بأنَّهُ ليست هناك من دلالة على تَحيُّزٍ معادٍ للنساء بأيِّ حال من الأحوال[7]. وبعد، إذا كان هذا هو حال المجتمع الأثيني الذي عاش وكتب فيه أفلاطون عن المرأة، فهل يمكن ضم صوتنا إلى مَنْ كان يعتقد بدونية المرأة في البيئة الأثينية، وبأنَّ أفلاطون نفسه كان معاديا للمرأة؟

المبحث الثاني
أرسطو وموقفه من المرأة

عند التحول ناحية أرسطو، نجد أنَّ التأكيد يَنْصب لَديهِ، بخصوص الموقف من المرأة وطبيعة العلاقة القائمة بين الجنسَين، والمتمثل في سيطرة الرجل وخضوع المرأة، على مبدأين رئيسين: الأول، دور الطبيعة وما تَتَضمَّنُه من تقسيمٍ

للعمل بين الجنسَين، والثاني، كون مثل هذا الموقف يَحمِلُ مُتَضَمّناتٍ سياسية في المقام الأول، فيستجيب للقيم السائدة في المجتمع الأثيني بخاصة والإغريقي بعامة، والمتعلقة منها بالدولة والموقف من النظام السياسي الأمثل وفق رأيه[8]؛ لذا يمكن القول، والحالة هذه، إنَّ مثل هذا الموقــف - وفي هــذه النقــطة بالذات - لا يحمل استقلالية أو أصالة بمعنى آخر، بقدر ما يشتمل على اهتمام أرسطو بالدولة، وهو ما سنأتي على تبيانهِ لاحقا، ومن ثمَّ فهو لم يوله اهتماما في كتابهِ «السياسات» إلا على نحو جزئي[9].

وليس ذلك نابِعا من عدم اهتمامٍ بالشأن الخاص البيتي قطعا، فالبيت الأثيني بما يَشتَمِلُ عليه من أب وأم، فضلًا عمَّنْ سيشغلهُ من عبيدٍ وأولاد، يَتَمتَّعُ بأهميةٍ ومن دون شك، بيد أنَّ أهميتَهُ مُتَولِّدةٌ من الدور الذي يُؤدِّيه بِوَصفه جزءا من الكلِّ الذي ستُجسِّدهُ الدولة، وبوصفه البيئة التي يُمكِنُ من خلالها أنْ يَتَضام الجنسان ويُحسِن أحدهما إلى الآخر، ومن ثمة يتحقق من اجتماعهما الطبيعي ذاك بقاء النوع البشري[10].

بالعودة إلى المبدأ الأول، يتبين أن أرسطو يرى الطبيعة «مبدأ كل شيء»[11]. وعلى الرغم من اختلاف الناس حول هذا المبدأ، فإنّ ما يجمعهم هو أنهم يتجهون ليس إلى عدم اعترافهم به بل إلى التعرُّفِ على الطبيعة وتعيين حدودها وغاياتها والوسائل المُفضية إلى تلك الغايات[12]؛ لذا يجب - والحالة هذه - مراعاتها ومراعاة الحدود التي تَفْرِضُها بوصفها نظام الأشياء وعِلَّة ما هو قائم من اعتباراتٍ تتعلق بحياة الناس والدولة، ومن ذلك تَدخّلُها في العلاقاتِ التي تَنْشأُ بين الجنسَين؛ المرأة والرجل، وتقسيم العمل فيما بينهما، والنابعِ من اختلاف استعداداتهما الطبيعية. وعليهِ فإنَّ أيَّ تجاوزٍ على الحدود التي وضعتها الطبيعة من شأنهِ الإخلال بقواعد الوجود الإنساني ستكون له نتائجهُ الباهظة على حياة الفرد والمجتمع والدولة. فالطبيعة، وفي إطار العلاقة بين الجنسَين، قد أعدَّت الجنسَين أصلا للتناسل مع ما يَترتَّبُ على ذلك من أدوارِ الرعاية والتربية وتوفير وسائل العيش الأخرى ولا شيء سوى ذلك. فالطبيعة، وفقا لأرسطو، إنَّما «تُعِّدُ الشيءَ لغايةٍ واحدةٍ» وليس ذلك بِشُّحٍ منها، ولكن «إذا ما استخدمت الآلة لغرضٍ واحدٍ لا لأغراضٍ متعددةٍ أُتْقِنَ صُنعها إتقانا كاملا»[13].

وتستمر الطبيعة في أداء ما بدأت به عندما قَسَّمَت العمل بين الجنسَين، وذلك بأنها تستلزم لإدارة البيت خضوعَ بعض الأطراف لِبعضهم الآخر بتفويضها البعضَ في حقوق السيادة والإدارة، أي الرجل، في الوقت الذي ألزَمَتْ فيهِ البعضَ الآخر بالرِضا بِوَضْعِ المرؤوس، عبدا كان هذا المرؤوس أو امرأة أو طفلا. مثل هذا التقسيم في الحظوظ والمواقع الوظيفية متأت، من جانبٍ آخر، من طبيعة التركيبين النفسي والجسدي الذي يَجِدُ الفرد نفسهُ مُنقادا إليهما. فكما أنَّ الكائن الحي، في سبيلهِ إلى البقاء، محكومٌ داخليا في سُلوكهِ بِدَوافع قد تَدفعه إلى التصرف بالشكل الذي يعود عليهِ بالفائدة والنفع، وبزواجر قد تحول بينه وبين الأذى والألم، كذلك الحالُ أيضا مع الاجتماع البشري، حيث ينقسم الناس في ميولهم وتوجهاتهم إلى سادةٍ ورؤساء من جانب، وعبيد ومرؤوسين من جانبٍ آخر.

فالعقلُ، بوصفهِ القوة المُدْرِكة لدى الإنسان الفرد، سيعمل على ضبط الهَوى والمُيول النفسية ومَطالب الجسد التي تستهدف معا إشباع الشهوات، والحال نفسه مع الرجال والنساء، فالرجل لدى أرسطو بمنزلة العقل وما يُعبِّرُ عنه من قوة الإدراك، أما المرأة ومَنْ في حُكمها فهي تمثيلٌ صادق عن الجسد المُعبَّرُ عنه بسيطرةِ العواطف والمشاعر الذاتية عليها؛ «ذلك لأن جنس الإناث ذو حسٍّ دقيق عاطفي سريع التأثر، يَنقادُ لِعواملِ الشعور أكثر مما يَسْتَرشِدُ بِنورِ العقل، ولذا فالإناث أقل استعدادا للرئاسة من جنس الذكور، لأن الرئاسة قيادة تستوحي العقل لا الشعور بِسُنَنِها وأساليبها»[14]، وهو ما يَستوجب، من ثمَّ، إعطاء الرجل في التحليل الأخير مَهمات السيطرة. يقول أرسطو: «نرى في الكائن الحي أولا سلطتَين... فالنفسُ تَسودُ الجسدَ... والعقلُ يَسودُ الشهوةَ... وفي هذه الأشياء يَتَبيَّنُ أنَّ الطبيعة تقضي بأنْ تَتَسلَّطَ النفسُ على الجسد، وأنْ تَتَسلَّطَ القوةُ المُدْرِكةُ والقوةُ العاقلةُ على الهَوى والمَيل؛ وأنَّ في ذلك فائدة للطرفَين... ثم إذا قُوبِلَ الذكَرُ بالأنثى ظَهَرَ بالطبع تَفَوُّق الأول وانحطاط الثانية، وتَسَلُّط الواحد وانقياد الأخرى. فعلى هذا النحو، من الضرورة أنْ يكونَ الأمرُ كذلك لدى جميع الناس»[15]. ومن هنا يُمْكِنُ تَبَيُّنُ موقف أرسطو من المرأة، وذلك من خلال النظر إليها في إطار علاقة وتنظيم عملٍ سُلطوي لمصلحة الرجل في المَقام الرئيس. فالقضية هنا مُتَجسِّدة في: مَنْ يَرأَسُ ومَنْ يُطيعُ. فكلُّ بيت هو قسمٌ

من الدولة يَحتاج إلى تَوجيه كلّ مَنْ فيهِ الوِجهةَ التي تُريدها الدولة إذا ما أُريدَ صَلاحُهم وصَلاحُها[16].

وعلى رغم ذلك، فإنَّنا وَاجِدونَ شكلا من أشكال الشكِّ إنْ لم نقل التناقض في موقف أرسطو حيال هذه المسألة، من ذلك أنَّهُ على الرغم من قوله بضرورة سيطرة الرجل وخضوع المرأة، فإنه يَعْتَرِفُ في غير مكان بأن المرأة هي من طبقة الأحرار وتُشَكِّلُ من الناحية العَددية نِصف هذه الطبقة. إضافة إلى قوله إن الرئاسة البَيتية - إنْ لم نَقُلِ الرئاسة العامة - محصورة على الذكور البالغين، وهو على أي حال ما يُحاول أرسطو التغطية عليه، وقوله في مواضع أخرى إن النساء قد لا يُستثنين منها، خصوصا أن الفيصل في أمر الرئاسة قيد البحث يتمثل في فضيلة العقل والمنطق والتي قد لا نَجِدُ مُسوِّغا من أجل استثناء النساء منها، مادامت المرأة تحوز هي الأخرى الاستعداد أو المَلَكة للرئاسة على رغم أنَّها على حَدِّ زَعْمِ أرسطو «تلبث بلا فاعلية»[17]، وهذه الملكة هي ما يُمكنها تحريك المرأة وخصوصا، مرة أخرى، متى ما أمكن إعداد النساء وتَربيتهنَّ على التفكير المنطقي كي يَكُنَّ أهلا من بعد ذلك للرئاسة أو الإدارة. فيقول أرسطو: «... هل يَتحتَّمُ على المرأة أنْ تكون عفيفة وأنْ تَمْتَلِكَ الشجاعةَ والعدل؟... وعلى وجهٍ أعم، ينبغي علينا النظر في شأنِ مَنْ هو رئيسٌ بالطبع ومَنْ هو مرؤوسٌ بالطبع، وهل لهما الفضائل نفسها أم فضائل متباينة؟ وإنْ تحتم على الطرفَين أنْ يُدْرِكا كمالَ المروءة، فلِمَ يُؤتى الواحد رئاسة دائمة، ولِمَ يُفْرَض على الآخر الانقياد المستديم؟ وإنْ وُجِبَتِ الفضيلةُ على الواحد ولم تُفْرَضْ على الآخر، فهناكَ أمرٌ مُسْتَغْرَب؛ هو أنه كيف يُجيدُ الرئيسُ الحكمَ ما لم يكنْ عَفيفا، وما لم يَتَحلَّ بالعدل؟ وإنْ خَلا المرؤوس من العِّفة والعدل فكيف يُحْسِنُ الخضوع؟»[18].

المبحث الثالث
المرأة في الفكر السياسي الكَنَسي (آباء الكنيسة)

عندما بدأتِ المسيحية بالانتشار وجدتْ نفسها في مواجهةٍ مع قيم ومفاهيم غَلَبَ عليها الطابع الوثني الذي سادَ بلاد الإغريق وتَبعتها روما في اعتناق هذه الأفكار. وعلى الرغم من محاولة الدين الجديد إحلالَ نفسهِ محل تلك الأفكار

والمعتقدات، فإن البعض منها، ولاسيَّما ذلك البعض الذي لم يتعارض مع مبادئ الأُلوهية التي جاءَ بها الدين الجديد، ظلَّ مُحافِظا على مَكانَتهِ في نفوس الناس واستمر في التأثير في نظمهم وأعرافهم، ومن بينها تلك النظرة المُتحيِّزة إلى المرأة بوصف النساء جنسا وإلى أدوارها ومكانتها في المجتمع. وقد دُعِمَت هذه النظرة بفعل التعاليم اليهودية التي أضفتْ على مثل هذه الأفكار والمواقف طابعا دينيا[19]، وذلك بتأويلها لِقصَّةِ الخَلق ودور السيّدة حَوّاء (عليها السلام) في الخروج من الجنة[20].

إن الفكر الكَنَسي، الذي تبلور على يد القديسين وآباء الكنيسة في العصور المختلفة من أمثال أمبروز وأوغسطين وجيروم وغيرهم، كان قد تأثر بدوره بالتراث اليهودي والأعراف والمُدوَّنات الرومانية والتقاليد اليونانية التي سيطرت على مناخات تلك العصور، ومنها ما هو متعلق بالمرأة. بيد أن ذلك جزءٌ من القِصَّة، أما جزؤها الآخر فيتمثل في كون المسيحية، كما تَجَلَّتْ في سيرة وتعاليم السيِّد المسيح (عليه السلام)، قد عُدَّتْ وقتها بمنزلة تَحوُّلٍ في النظرة إلى المرأة. حيث تعاملت مع هذه الأخيرة بتعاطفٍ واحترام بوصفها إنسانا، كما دافعت عن حقوقها طفلة وزوجة، بل وتجاوزت ذلك إلى التسامح مع أخطائها متى ما اعترفت بذلك وتَخلَّتْ عنها وآمَنَتْ بهذه التعاليم، وخصوصا من تَوَجهن مِنْهنَّ إلى التَبتل والزهد. كان من نتائج ذلك أن بقي العديد من النساء عَذارى وأرامل، وقد احْتَلَلنَ مكانة بارزة وصلت في بعض الأحيان إلى حدِّ التقديس para theou، أي أن تحيا المرأة «حياة قريبة من الإله»، كما تذهب إلى ذلك مونيك ألِكسندر[21].

وكما يبدو، فلم يكنْ مُقدَّرا لِمثلِ هذه الممارسات الأولية في التعامل مع المرأة الاستمرار في احتلال مكانٍ لها في الأفكار والتصورات اللاحقة لدى آباء الكنيسة ورجالها، كما لم يظهرْ ذلك في نصائحهم وإرشاداتهم التي تَوجهوا بِها إلى الناس إلا ما نَدَر[22]؛ إذ ظل هؤلاء يَنْظُرونَ إلى المرأة بوصفها عَورة؛ حتى شعرها وصوتها بل كامل وجودها، إلى الدرجة التي كان يجري فيها حَضَّ المؤمنين بهذا الدين على العُذرية والامتناع عن الاتصال بالنساء وعدم الزواج[23].

لقد لامَسَ هذا التقليد الفكري، كما نعتقد، الأسس الوجودية الخاصة بمجتمعاتٍ من هذا النوع، مجتمعات كانت تعتمد حياة أفرادها وبقاؤهم فيها

على جُهود الإنسان وقِواه العَضلية التي تدعو الحاجة إليها من أجل السيطرة على الطبيعة وتَسخيرها لِخدمة الفرد والمجتمع، وحيث تُقدس البطولة والانتصار في المعارك بوصفهما تَتِّمة لمثل تلك الأغراض. وهو ما حَمَلَهُ تُراث تلك المجتمعات من حيث احترام مَنْ تُؤهِّلُهُ قُوَّتهُ لخَوض غِمار المعارك وحيازة النصر والغلبة فيها، ومثل هؤلاء لم يكن لديهم مُتَّسَعٌ من الاهتمام - إذا ما صحَّ مثل هذا الوصف - كي يَشْمَلوا باحترامهم، أو حتى عطفهم، مَنْ لم تُسْعِفْهُ قدراته على فعل ذلك، إن لم يكن عوز هؤلاء إلى تلك المؤهلات مدعاة للانتقاص من قَدْرهم، وفي مُقدمة هؤلاء النساءُ.

مثل هذه الاعتبارات من شأنها أنْ تَتكرَّسَ وترتفع إلى مستوى القيم العليا، وتُستبطن خصوصا من جهةِ موضوع الاحتقار نفسه، وذلك متى ما دَعَمتها واحتوتها الرسائل الأخلاقية التي تُباشِرُها وتَتوجهُ بها غالبا الفلسفات والتعاليم الدينية وآراء ودعوات المصلحين... إلخ. فإلى جانب ما استَقرَّ في أعراف وتقاليد الرومان من مواقف في هذا الشأن بوصفها تَعبيرا عن روح العصر السائدة إبّان ظهور المسيحية، كان هناك التراث الديني اليهودي المتأثر والمستجيب في الوقت نفسه للقيم السائدة آنفة الذِكر. وإذا كانت التقاليد الرومانية في عصر البطولة تُمَجِّدُ الرجل وليس المرأة بوصفه صانع الانتصارات، فإن التراث اليهودي كان يُحَمِّلُ المرأةَ وِزْرَ الخطيئة الأولى في ثناياه. تلك الخطيئة التي اتُّهمت المرأة بسببها بإخراج أبي البشر؛ النبي آدم (عليهِ السلام)، من الجنة، واستحقت بنات جنسها من جرَّاء خطيئتها اللعنة والاحتقار.

وقد يُضيفُ البعضُ إلى ما وردتْ الإشارة إليهِ من حيثيات، ما للتجارب الحياتية لبعض المفكرين البارزين من رجال الكنيسة من أثرٍ بالغ في تشكيل وصياغة مواقفهم المُتَزمِّتة من المرأة.

وهنا تنبغي الإشارة إلى القديس أوغسطين (354 – 430م) Saint Augustin، صاحب الأثر الواضح في الفكر الثيولوجي والسياسي المسيحي، ويرجع إليه الفضل في صياغة النسق اللاهوتي للكنيسة الكاثوليكية[24]، حيث يَصِفُ في كتابهِ «الاعترافات» علاقتهُ بالجنس الآخر بأنَّها «ماجِنة»، ساعيا من خلال ذلك إلى التبرؤ من الآثام وطلب الغفران لفعل مثل هذا الانحراف الذي مصدره الفساد

والشر المتأصل في الطبيعة البشرية والذي لم يَسْلَمْ منه حتى الأطفال، فالرجال على استعداد، من ناحيتهم، للخضوع للغواية التي تتمتع بها وتمارسها النساء من أجل إيقاع هؤلاء في حَبائِلِهنَّ[25].

وعلى الرغم من صعوبة القبول بتعميم مثل هذا المنظور على مجمل الفكر الثيولوجي الذي ساد العصور الوسطى، فإنَّهُ يَشي مع ذلك بِمَدى انتشار الفاحشة والتحلّل الأخلاقي الذي ضرب بأطنابهِ في هذه البيئة المكانية في ذلك الزمان، والذي ربما يجيزُ لنا إرجاعه إلى غياب الوازع الأخلاقي المتأثر والمتزامن في الوقت نفسه مع الاضطراب الاجتماعي وضعف مركز الدولة وضعف سلطانهِ وعدم الاستقرار السياسي جرّاء الانقلابات والانكسارات العسكرية الخارجية التي شهدتها الإمبراطورية الرومانية إبّان تلك الفترة. وقد أكسَبَ ذلك الفكرَ الديني وقتها، ولاسيَما الوثنية، هذا الطابعَ المُتشكِّكَ في المرأة، ودَفعه من ثمَّ إلى التأكيد على الصَرامة في التعامل معهنَّ.

ثم تلا ذلك التوجه إلى المؤمنات بالمسيحية ليُطلبَ منهن التَبَتل والابتعاد عن كلِّ ما من شأنهِ إغواء الرجال. مثل هذا الطلب يَجِدُ مُسَوِّغَهُ في أنه على الرغم مما جبلت عليه النساء من الضعف وعدم الرَشادة، بيد أنهنَّ قد أُودِعْنَ من السحر والجاذبية والغواية ما يَشي بإمكانهنَّ إعادة مأساة الخروج من الجنة من جديد. فعندما يَفشل الشيطان في استدراج الرجل، سَتَبرُزُ المرأة لأداء مثل هذا الدور، فمثلما استطاعت المرأة/حوَّاء إخراجِ الرجل/آدم من الجنة، ستكون بنات جنسها قادرات على الفعل ذاته متى ما أُتيحَتْ لَهُنَّ الفرصة على فعل ذلك. حيث تقول السّيدة مونيك ألكسندر إنه «في العصور المُبكِّرة لِظهور المسيحية، كان يَجري نفي واستهجان النساء. ففي كتاب «زفاف النساء» يُوَبِّخُ الكاتبُ قُرَّاءَهُ من النساء... كما حَكَمَ الإلهُ على حَبْسِكُنَّ. عِشْنَ إذن في الحياةَ دوما كَمُتَّهَمات، فالشيطان بِداخِلكُنَّ. أنْتُنَّ أولُ من خالف تشريع الإله وأنْتُنَّ مَنْ كَسَرْنَ ومَنْ أكَلْنَ من الشجرة، وقد قُمْتُنَّ بِخداعِ الرجل الذي لم يستطع الشيطان أنْ يغويَهُ. أنْتُنَّ السبب في إغواء خليفة الله في الأرض»[26].

لقد مثّل ظهورُ الرأسمالية، بوصفها بُنى وأفكارا ومشاريع توسعية داخليا وخارجيا، عاملَ هَدمٍ في الصميم للمجتمعات التقليدية التي عاشت في ظلها أوروبا

إبّان عصور الإقطاع، كما طالتْ آثارُ الرأسمالية المُخرِّبة البُنيَةَ الفوقية للمجتمعات التقليدية مُمَثلة في الأفكار والقيم والأعراف التي تَستقي بعض مادَّتها من الفكر الثيولوجي الذي راج في أوساط تلك المجتمعات حتى ذلك التاريخ. وهو ما أثر بدورهِ في الموقف من المرأة، فبعد أن راجت الشكوك والاتهامات عن دور النساء في الخَطيئة الأولى مما استلزم من ثمَّ استبعادهنَّ من المشاركة في الحياة العامة، تحول الأمر إلى الحديث هذه المَرَّة عما يُمكن أن تُقدِّمَهُ المرأة حال حصولها على التعليم من منافع قد لا تَقِف عند حدِّ صلاحِها الخاص عن طريق رفع مستوييها الثقافي والاقتصادي فقط، بل يمكن أنْ تُسْهِمَ من خلال ذلك في صلاح المجتمع ككل باعتبارِها زَوجة ومُربية لِجيلٍ من المواطنين الصالحين.

هذا إذا أخذنا في اعتبارنا الدور الذي أدَّتْهُ الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة التي مثَّلتْها النساء خلال تلك الفترة في تعزيز رأي المُطالبين بإعادة النظر في المَوقف من النساء بعامة. وعلى الرغم من أن مثل هذه الدعوات والأصوات بَدَتْ خافِتة بادئ ذي بدء، فإنَّها سرعان ما أخذت في اكتساب زَخم مُتَصاعِدٍ مع كلِّ إنجازٍ تحققه المرأة في مجال التعليم والفرص الاقتصادية. وحتىً مع بقاء النظرة المُتشكِّكة من النساء لدى عديد من المُفكِّرين والرأي العام السائد آنذاك، بيد أنَّ مثل هذه النظرات لم يُعَبَّر عنها بالأسلوب السابق نفسه، فقد أَخَذَ يَحُوطُها هذه المرّة التركيز على الجانب الأخلاقي، كما ينحو التركيز، من جانبٍ آخر، إلى ما للطبيعة من مطالب وأحكامٍ تُوجِبُ اتِّباعها في هذا الشأن، وهو ما يُمكن مُلاحَظتُهُ لدى عددٍ من القائلين بدورٍ البَيولوجيا، ومنهم المُفكِّر الفرنسي جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau. فَلِنحاول تناول ما ذَهَبَ إليهِ هذا الفيلسوف:

المبحث الرابع
جان جاك روسو والموقف من المرأة

لقد شغلت الناسَ فيما مضى فكرةُ عدم المساواة بين البشر؛ بين مَنْ يَحتل الطبقات العليا ومَنْ وَجَدَ نفسهُ في مكانةٍ دنيا، بين المرأة والرجل، الأحرار والعبيد، المواطنين والبرابرة... إلخ. ثم أَخْلَتْ هذه الفكرة مكانها في بدايات العصر الحديث لِتَستَقرَّ مرة أخرى على صعيد التمييز بين الرجل والمرأة في الفصل بين

المجالين: المجال الداخلي، أي البيت مع كل ما يرتبط به وما يترتب عليه من وظائف والتزامات، بوصفه مجالا خاصا بالمرأة؛ والمجال الخارجي أو العام، أي المجالين الاقتصادي والسياسي، بوصفه مجالا خاصا بالرجل. كانت عودة الاهتمام بهذه الفكرة وبهذه الحُلَّة عندما أُعيد التأكيد على ما للطبيعة والبَيولوجيا من نتائج على وضع المرأة وعلى الأدوار التي تُؤديها من دون أنْ يَنسحِبَ ذلك، هذه المرة، على التقليل من شأن استعداداتها العقلية ومَلَكاتها الأخرى بوصفها إنسانة تَحظى بالتكريم ومن ثم المساواة الاعتبارية بوصفها بشرا.

يبرز روسو في هذا الوقت بوصفهِ مُعبِّرا عن روح عصرهِ وعن القيم والأفكار السائدة آنذاك، وربما مُؤشِّرا أيضا، كما نعتقد، على بداية تحول في النظرة إلى المرأة وإلى أدوارها الاجتماعية والسياسية. يتبدى ذلك في الأسلوب التوجيهي أو الإرشادي الذي غَلَبَ على تعاملهِ مع قضية المساواة بين الجنسَين عبر إعادة التأكيد على جوانبِ التمييز بينهما ولكن، مرة أخرى، بأسلوب أدبي أقرب إلى إثارة العواطف والتحذير من مخاطر التجاوز على أحكام وقوانين الطبيعة منهُ إلى الأسلوب الفلسفي المجرد الذي دَرَجَ عليهِ في كتاباتهِ الأخرى.

يعمد روسو في كتابه «إميل» الذي خصَّصَهُ من أجل تربية الجنسَين إلى تأسيس منهج يقضي بضرورة الإبقاء على التمايز بين الرجل والمرأة، ومُبَرِّرهُ في ذلك يَتمثَّلُ في الحفاظ على المصلحة التي يَعتقِدُ أنَّ مثل هذا التقسيم قمينٌ بتحقيقها، سواء أكان ذلك على صعيد الفرد أم المجتمع، بل على صعيد الجنس البشري بأجمعه. وهي المصلحة التي سيمكن تَحقُّقها خصوصا عندما يرضخ للشروط التي تضعها الطبيعة والنزول عند أحكامها والقبول من ثمَّ بالحدود التي تضعها على سلوك البشر، والتي من المفترض أنْ تنسحب على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، وبخاصة في القضايا التي تخص التربية والتنشئة الاجتماعية التي يَتَلقاها الجنسَان.

ولكن، يتبادَرُ إلى الذهن تساؤلٌ جوهري هو: لماذا التأكيد على مثل هذا النوع من الخضوع البشري للطبيعة؟

إن روسو في إجابتهِ عن هذا التساؤل يُحيلنا إلى اعتقادٍ مفادهُ أنَّ الطبيعة في الأصل «خَيِّرة»[27]، وهي من ثمَّ لا تضع شروطها جُزافا، بل هي في فِعلها ذاك

إنَّما تُقدِّمُ منافع للبشر، هذا إلى جانب أنَّ من شأن مخالفة هذه الشروط التي ستأخذ لدى روسو صفة القوانين - هذا إذا استطعنا فعل ذلك - أنْ تُؤدي بنا إلى الوقوع في الفوضى مع كل ما يترتب عليها من تَحلُّلٍ وانهيارٍ للمجتمع ثم انقراض النوع البشري في المحصلة[28]. فحين نُضطر إلى إكراه الناس على ارتكاب أفعالٍ وممارسة عاداتٍ هم غير مُعدينَ أصلا أو بالطبيعة لأدائها؛ وذلك بوصفها سلوكا اختياريا وليست ميولا وطباعا على حد تعبير روسو[29]، فعلينا أنْ نتوقع مثل هذه النتيجة. أي أنه على العكس مما يَحمِلُهُ الرضوخ لِمطالب الخالق من صلاح، فإنَّ ما يَخرُجُ من بين أيدي البشر سَيَلْحَقُهُ الاضمحلال بالضرورة بقدر رغباتهم وأهوائهم التي تأبى إلا أنْ تُشوِّهَ الطبائع والسلوك الذي جُبِلَ عليه البشر والكائنات مِن حَولِنا[30].

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنَ التمايز في الأدوار بين الجنسَين سَيَكتسِبُ أهميتهُ الخاصة لدى روسو، وهي مُستمدة من أهمية التربية التي سيتلقاها النَشءُ الجديد في البيت، والتي سيقع أداؤها بالتبعية على عاتق المرأة/ الأم. فوفقا لمنظورهِ فإنَّ المواطنين متساوون في الطبيعة، ويَشتَرِكونَ في إقرار العقد الاجتماعي لِتحديد الكيفية التي يجب أنْ تُدارَ بها الدولة. بيد أنَّ روسو سَمَحَ للرجال فقط بالمشاركة في إبرام العقد الاجتماعي ومن ثمَّ بناء الدولة ومؤسساتها، أما النساء فقد أعطاهنَّ دور الأمومة وتنشئة أولادهنَّ (وليس بناتهنَّ) على قيم المواطنة، دونما إقرار بحقِّ المرأة في التمتع بحقوق الوضعية القانونية للمواطنة. فالرجل ينبغي عليهِ أنْ يَخدِمَ الدولة، أما المرأة فينبغي عليها أنْ تَخدِمَ الرجل. وهو ما يدعونا إلى القول بكون منظور روسو يَتسقُ في أُصولهِ الفكرية مع الموروث الأرسطي، حيث تَكتَسِبُ النساء قيمتهنَّ بالنسبة إلى الدولة بناء على ما يُحقِّقنَهُ من كفاءة ولكن بوصفهنَّ أُمّهات ومُربِّيات لأبنائهنَّ، في حين يَكْتَسِبُها الرجال لِكفاءتهم باعتبارهم مواطنين بالولادة في المقام الأول[31].

إن حال البشر في مثل هذا الوضع كحال الشجر: هذا يتشكل بفعل التربة والعِناية والزراعة، وذاك بفعل المحيط العائلي والتربية البَيتية. فالتربية سَتَستَمدُّ حقيقتها من عملها على سدِّ النقص الذي يُولَدُ بهِ البشر، وهي أيضا مَا سَيَفي بمتطلباتنا التي نَفْتَقِرُ إليها عند الكِبَر[32]. ويعمد روسو، في محاولة منه لإقناعنا

بتبرير التمايز موضوع البحث وباقتصار أدوار التربية على المرأة، إلى التذكير بالتكوين البَيولوجي الخاص للمرأة، فلو شاء الله تعالى المضي إلى عكس ذلك لأحدَثَ للرجال بُنية أخرى تتفق مع هذه الأدوار، مِن ذلك أنْ يُؤتى الرجال لَبَنا يُرْضِعونَ به أطفالهم[33].

وإذا ما اتفقنا مع روسو على أن التمايز بين الجنسَين متعلق بنظام الأشياء، فهل يمكن تبرير مثل هذا القول على أساس مجرد الاختلاف البَيولوجي بينهما؟ يُجيبُ روسو بالقول إنَّ هناك عنصرا آخر يكمن في هذا الاختلاف يتمثل في «العقل» الذي يتميز به الرجال، والذي يُعطيهِ من ثمَّ المكْنَةَ على التفكير المجرد والتصرف في ذلك بعيدا عن الانحيازات العاطفية التي تتميز بها المرأة. وحتى لو أمكن للمرأة أنْ تُمارِسَ أدوارا أخرى خارج المجال الخاص (البيتي)، فإن ذلك سيكون بمنزلة خروجٍ على إرادة الطبيعة وتحميل لها فوق طاقتها، وهو ما لا يُقرهُ روسو بقوله: «... فكيف تُريدونَها اليوم مُرضِعة وغدا جُندية مُحارِبة؟ كيف لها أنْ تُغيِّرَ طَبْعَها... حانية تارة وضارية تارة أخرى... خائفة وَجِلَة وطورا آخر مهاجِمة مُقتَحِمة؟»[34]. هذا إلى جانب أنَّ محاولة من هذا النوع تسعى من أجل إلغاء حالة التمايز بين الجنسَين من قبل النساء سيكون مصيرها الفشل. أما السبب فَراجِعٌ، كما يقول روسو، إلى كون التشَبُّه بالرجال في خصائصهم سيكون مآلهُ الفشل، ذلك لأنَّهنَّ سَيَتَخلَّفْنَ عن بلوغ رَغَباتِهنَّ تلك بقدر عدم التساوي الذي ستتوزع به مَلَكات الجنسَين؛ فالمرأة «أكْمَلُ في خصائص المرأة منها في خصائص الرجل... إنَّ تنمية خواص الرجل لدى المرأة وإهمال خواصها الأصلية خليقٌ أنْ يَضر بالمرأة ضررا واضحا... هذا المجهود المزدوج يُثْقِلُ عليهنَّ لِتباين الجانِبَين؛ فَيَتخلَّفْنَ في مَيدانِهِنَّ النسوي كما يَتَخلَّفْنَ في ميداننا. وتَفوتُهُنَّ بذلك الحُسْنَيان»[35].

الخلاصةُ التي يُمكِنُ الخروج بها من موقف روسو تجاه المرأة وقضية التمايز بين الجنسَين هي في كون هذا الموقف يأتي بوصفه مجرد تجسيدٍ لِتَصوُّرِهِ الخاص عن المجتمع، ساعيا من أجل حمايتِهِ وتنميتِهِ، وهما ما حمل روسو الرجال مسؤولية تحقيقه. وعليه فَإن مهمة تكوين الرجال وفقا لهذه الغاية هي مِن بين «أشَّدِ الفنون منفعة للناس»[36]، وفقا لرأي روسو. أما قَدَرُ المرأة في هذا

المجال فهو أنْ تَظَلَّ في خلفية الصورة وجُلُّ همِّها هو «إرضاءُ الرجال ونَفْعُهم وتَحري مَحبتهم وتكريمهم وتربيتهم صغارا ورعايتهم كِبارا، وإرشادهم بالمَشورة والتَسْرية عنهم وتَهوين الحياة عليهم»(37). وهو ما نَجِدُهُ واضحا في اختياره لمن وجه إليه كتابه آنف الذكر؛ إذ لم يكن هذا الكتاب مُوجَّها في الأصل إلى المرأة، بل كان قد أعدَّهُ من أجل «إميل» الفتى وليس «صوفي» الفتاة.

المبحث الخامس
موقف الماركسية والوجودية من المرأة

إنَّ الفلاسفةَ والمُفكِّرين الذين تمَّ إيراد مواقفهم من المرأة لم يكونوا سوى مِرآة لعصورهم، فَبَدَتْ أعمالهم بمنزلة انعكاسٍ لقيمِ مجتمعاتهم والتيارات الفكرية السائدة إبان تلك العصور، ربَّما مع بعض التغيير الذي يَتطلَّبهُ الظرف من قبلِ البعض منهم على الأقل. بيد أن ذلك لا يعني من جانبٍ آخر عدم خروج أصواتٍ من هنا وهناك طالبت بإعادة النظر في الموقف من المرأة، كما هو الحال لدى جون ستيوارت ميل John Stuart Mill على سبيل المثال، وهو ما عَبَّرَ عنهُ في كتابهِ «استعباد النساء»، فضلا عن الأدوار التي أدَّتها بعضٌ من المُنظِّرات والناشطات النسويات في هذا المجال. غير أنَّ ما يُؤخَذُ على أدوار وأنشطة أولئك النسويات أنَّها قد أتَتْ مُنْصَبة على مجرد إعادة النظر في التعامل مع النساء من بابٍ أخلاقي كي يُسمح لهنَّ بالحصول على التعليم الذي يَحْتَجْنَ إليه لخدمة الرجل والمجتمع بعامة، ثم تَطورت تلك المطالبات لتدور حول حق التصويت والحريات السياسية من دون أنْ يعني ذلك أي خروج على التصور العام للمرأة والمُكرَّسِ أصلا من قبل المفاهيم والآراء والقيم التي أشرنا إلى بعضها فيما مضى من البحث. بيد أنَّ ما يَصْدُقُ على فلاسفة الإغريق وآباء الكنيسة وفلاسفة آخرين مثل روسو، قد لا يَصْدُقُ على اتجاهِ كلٍّ من الماركسية ودُعاة الوجودية من أمثال دي بوفوار. فالماركسية، وخاصة وفق ما عُبِّر عنه من قِبل كارل ماركس Karl Marx وفريدريك أنجلز Friedrich Engels، كانت قد اتخذتْ طابعا آخر يُعارِضُ ما سَبَقَهُ من اتجاهاتٍ فكرية، غير أنَّ الماركسية بعامة لم تُفْرِد للنساء ولا لِواقعةِ اضطِهادِهنَّ مكانةً خاصة مُمَيَّزة فيما اعتبرهُ دُعاتها مَشروعَهم

للتحرر، بل جاءت أطروحاتهم حيال وضع المرأة وهي تصب في تيار التحرر من الهيمنة والاستغلال الرأسماليين. فَفي تصورهم أنه بِزوال النظام الرأسمالي سينتهي الاستغلال، وسيقود هذا الأخير إلى تحرر الطبقة العاملة بِشَقَّيها من الرجال والنساء. ومع ذلك يُمكن اعتبار ذلك خروجا على القاعدة في هذا المجال.

وفي الوقت الذي لم تُفْصِحْ فيه الماركسية بشكلٍ واضح عن موقفها حيال المرأة وحريتها بقدر ما اعتبرت ذلك نِتاجا ثانويا لِتَحرُّرِ الطبقة العاملة التي تُشكِّلُ النساء جزءا منها كما سبق إليه القول، نجد أن دي بوفوار أفرَدَتْ مكانا خاصا لهذه القضية، وخصوصا في كتابها «الجنس الآخر»، فقد دافعت فيه بل وحَرَّضتْ النساء على فِعل التحرر، وكان عملها هذا جُزءا من المشروع الوجودي. فهي تَعتقد، وانسياقا مع مُتضمِنات الفلسفة الوجودية[38]، أنَّ التحرر من قَدَرِ التبعية والدونية والاستعباد الذي تُعانيهِ النساء هو في التحليل الأخير إنَّما يقع على عاتِقِهِنَّ حصرا. فتحرر المرأة لا يمكن أنْ يتحقق إلا من خلال سعيها من أجل أنْ تكون «ذاتا» Self، أي كينونة فاعلة متسامية لا موضوعا أو «آخر» كامِنا وخانِعا. وفيما يلي محاولة من أجل تناول هذين الاتجاهَين وبشيءٍ من التفصيل.

أولا: الماركسية والموقف من المرأة

إنّ البحث في اضطهاد المرأة لدى النظرية الماركسية يجد سنده، بشكلٍ خاص، في كتابٍ لفريدريك أنجلز عنوانه: «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، حيث يطرح أنجلز تصور الماركسية للشكل الذي اتخذه تطور العائلة في إطار التحولات التي شهدتها المجتمعات البشرية عبر تاريخها، والتحول من جرائها في النظرة إلى النساء والموقف منهنّ. وفي محاولته تحليل الجانب المتعلق بتطور العائلة ومكانة النساء فيها، سيعمد إلى تقسيم تاريخ التطور البشري إلى مراحل ثلاث، بحيث يستند أنجلز في ذلك إلى ما توصّل إليه مورجان في دراساته الأنثروبولوجية لسكان أمريكا الأصليين، ومعتمدا في مثل هذا التقسيم على مدى التقدم الذي حقّقه الإنسان في كل مرحلة من هذه المراحل في عملية تحصيل وإنتاج وسائل العيش، مؤكّدا في هذا الصدد ما تحاول النظرية المادية في التاريخ معالجته بوصفه النقطة الأساس في التطور البشري، مع كل ما يترتب على ذلك من تحولات

في النظم الاجتماعية، ويأتي في مقدمتها إنتاج وسائل العيش مع ما يتصل بها من أدواتٍ وآلياتٍ تحكم عملية الحياة.

ويورد أنجلز في هذا المجال، استنادا إلى ما اعتبره مورجان حقائق، أن الجنس البشري «... مجرد كائنات، يمكن القول بأنّها قد اكتسبت سيطرة مطلقة على إنتاج الغذاء، وقد تحدّدت العصور الكبرى للتقدم الإنساني وفق اتساع مصادر وسائل العيش»[39]. أما العنصر الآخر الذي دارت حقائق أنجلز عن الجنس البشري حوله فهو يتمثل في إنتاج البشر، أي التناسل. والماركسية هنا تقيم شكلا من أشكال العلاقة بين نمطي الوجود الاجتماعي هذين تتميز بكونها علاقة عكسية؛ فكلما كانت أدوات العمل ونمط التطور الخاص بها ضعيفةً ازدادت قوة وتأثير الروابط الجنسية في مجتمعات من هذا النوع، والعكس صحيح من منظور أنجلز.

وإذا ما عدنا إلى المراحل آنفة الذكر، فسنلاحظ أنّ أنجلز كان قد أعطى أولاها تسمية «الوحشية»، وهذه تميزت بسيطرة الطبيعة على مقدرات الإنسان وفرضتْ عليه من ثمّ العيش على ما تجود به هي عليه، دونما جهود تذْكر من قبله إلا في سعيه من أجل البقاء في وجه التهديدات التي فرضتها عليه قوى الطبيعة ذاتها: المادية والحيوية. وتميزت المرحلة الثانية، والتي أطلق عليها مصطلح «البربرية»، بنجاح الإنسان في إشباع حاجاته ومستلزمات وجوده الحياتية الإنسانية، معتمدا، هذه المرة، على مجهوده العضلي وعلى نجاحاته التي يحققها في محاولته تدجين وترويض حيواناته من أجل تنفيذ تلك المهمات. وتأتي «المدنية» بوصفها المرحلة الثالثة في سلم التطور الإنساني، حيث شهدت هذه المرحلة نجاح الإنسان في السيطرة على الطبيعة مستندا في تحقيق ذلك إلى الإنتاج الصناعي والفنون مع ما يترتب على ذلك من إمكانيات توفير وسائل العيش من ناحيةٍ أخرى[40].

ولكن الذي يتبادر إلى الذهن هو: أين يكمن وضع المرأة والنساء بعامة والموقف منهنّ في هذا التطور؟ كيف كانت البداية وكيف تطور ذلك حتى يأخذ مثل هذا المنحى الاضطهادي الذي وجدْن أنفسهنّ فيه؟

هنا يضع أنجلز معيارين يمكن من خلالهما معرفة مكانة المرأة وما يمكن أنْ يترتّب على ذلك من اعتبارات تتعلق باضطهادها من عدمه. الأول؛ ويتمثل

بمدى الحرية الجنسية المتاحة لها سواء في اختيار الشريك أم في النظر إلى علاقتها بالجنس الآخر. ويتبع ذلك ويستلزمه في الوقت نفسه نوع السلطة التي تتمتّع بها النسوة في مجتمعاتها. ويتمثل المعيار الثاني في دور التحولات والآثار التي تركها التطور على صعيد العمل وإنتاج وسائل الحياة المادية. غير أنّ مثل هذا القول لا يستثني، بل يؤكد صعوبة وضع حدٍّ فاصل يمكن من خلاله التمييز بين أيٍّ منهما له الأولوية في إحداث التحول في النــظرة إلى المرأة. ومع ذلك، فهو يشير - وإنْ كان ذلك بطريقةٍ غير مباشرة - إلى أولوية الأدوار التي أدّتها التطورات الحاصلة على صعيد إنتاج الحياة المادية في تحقيق مثل هذا التحول، وهو ما يؤكده أنجلز في إشارته إلى عمل قديم كان قد أُعِدَّ من قِبله بالتعاون مع كارل ماركس في العام 1846 بقوله: «إن التقسيم الأول للعمل هو تقسيمه بين الرجل والمرأة من أجل تربية الأطفال. وأستطيع اليوم أن أضيف إلى ذلك أنّ أول صراع طبقي ظهر في التاريخ كان هو الصراع بين الرجل والمرأة في ظل الزواج، وأنّ أول خضوع طبقي يتماشى مع خضوع المرأة للرجل فقد كان الزواج تقدما تاريخيا كبيرا ولكنه في الوقت نفسه ظهر مع ظهور الرّق والملكية الخاصة، ولذلك فإنّ هذا العصر (أي عصر الزواج) الذي يستمر إلى اليوم نجد كل تقدم فيه نعمة ونقمة وكل تحسن ونمو في مجموعه يقابله بؤس وشقاء مجموعة أخرى»[41]. وهو ما يقودنا إلى المعيار الأول؛ ونقصد به الآثار المتحققة على المواقف آنفة الذكر والتي أحدثتها وتستمر في إحداثها قوى الإنتاج من ناحية، ومدى التطور الحاصل فيها ونوعية العلاقات السائدة والقائمة بين عناصرها من ناحيةٍ أخرى.

فيما يتعلق بالمعيار الأول، وخصوصا ما تعلق الأمر منه بالحرية الجنسية، يرى أنجلز، معتمدا في ذلك على الدراسات والاكتشافات الأنثروبولوجية التي جرتْ في عهده، على أنّ هذا النوع من الحرية كان سائدا، وخصوصا لدى تلك القبائل والتجمعات البشرية التي كانت لاتزال تعيش المرحلة العليا من الوحشية، إذ تشير التقارير «... إلى أنّ لحظات الحرية الجنسية لديهم من الكثرة الشديدة لدرجة أنه لا يمكن افتراض أنّ الموانع الكاملة موجودة أو أنّ كل مظاهر الزواج القديم قد اختفت»[42]. هكذا كان الحال في أمريكا وأستراليا وفي الهند وبعض شعوب أفريقيا، كذلك الثراسيانز والسلتس القدماء في أوروبا وكثير من السكان

غير الأصليين في الهند والملايو وكثير من الهنود الأمريكيين حتى يومنا هذا[43]. بل لقد وُثِّقت حالة كون النكوص عن مثل هذه الحالة وإعطاء المرأة الحق بمنح نفسها لرجل واحد بمنزلة عقاب من الآلهة[44]. وسواءٌ أكان مثل هذا الانسحاب عقابا إلهيا أم لاعتبارات أخرى، فإنّ ما يمكن استخلاصه من مثل هذا الوضع هو دور العوامل الاقتصادية والتطورات التي أخذت تفعل فعلها في هذا النوع من المجتمعات من ناحية، وسعي النساء إلى تأكيد حقهنّ في امتلاك رجل واحد فقط طلبا للعفة والاستقرار من ناحيةٍ أخرى، وهو ما لم يكن ليرضي الرجال على كل حال[45]. أما النتيجة التي يحاول أنْ يوصلها أنجلز إلينا، فهي كون مثل هذا الميل الذي شغل مرحلة الانتقال من البربرية الوسطى إلى البربرية العليا، كان إيذانا بظهور العائلة الزوجية بمعناها الحديث، وهي من ثم أحد مؤشرات الدخول في مرحلة المدنية، حيث أصبحت سيادة الرجل إحدى أبرز سماتها، ثم يدعمها في ذلك عائدية أطفالٍ غير مشكوك في تحدرهم من صلب الرجل حصرا كي يستحقوا وراثة أملاك أبيهم[46]. وهو ما دفع بـأنجلز إلى وصف الزواج بأنه ليس «توافقا بين الرجل والمرأة بأيّ حال... [بل] باعتباره خضوع جنسٍ لجنسٍ آخر، فلم يكن التنازع بين الجنسين قد أُعلن إلى اللحظة التاريخية التي ظهر فيها الزواج»[47].

أما على الصعيد الآخر والمتعلق بمركز المرأة والسلطة التي تتمتع بها في مجتمعها، فنجد أنّ أنجلز يعتقد أنّه وطوال عهود المرحلة الوحشية وصولا إلى نهاية المرحلة الوسطى من البربرية، بل حتى جزء من المرحلة العليا فيها، كانت السيادة فيها للنساء من جرّاء الانتساب إلى الأم، وهو ما يعني شغلهنّ مركزا يتمتعن فيه بالأهمية والاحترام من لدن العشيرة التي ينتمين إليها. حيث ينقل أنجلز عن آرثر رايت، أحد المبشرين الدينيين الذي عايش قبائل الأيروكيوس الأمريكية سنين طويلة، والذي شهد مثل هذه الممارسات لدى الشعوب البدائية التي تتشابه أوضاعها مع التجمعات البشرية خلال المراحل التطورية الوحشية والبربرية آنفة الذكر، قوله: «وضع المرأة ظلّ محترما عندهم... كانت نساء القبيلة المسيطرة تستولين على أزواج لهن من القبائل المجاورة، وكانت النساء هنّ اللاتي يحكمن المنزل، ولم يكن للزوج أو الحبيب أي دور في الأمر والنهي وقد كان ممكنا أنْ تأمره المرأة في أي وقت بأنْ يحمل بطانية ويرحل، فكان يمتثل للأمر في ذلّةٍ

بصرف النظر عن عدد الأولاد الذين له في المنزل أو الأمتعة التي عنده... وقد كانت النساء هن القوة العليا في القبيلة وفي كلّ مكان آخر، لدرجة أنّه كان في استطاعتهن أنْ ينزعن التاج من فوق رأس زعيم القبيلة ويعدنه فردا عاديا»[48].

أما فيما يتعلق بالمعيار الثاني، والمتصل بدور المتغيرات الخاصة بعوامل الإنتاج ووسائل العيش، فإننا نجد أنّ أنجلز كان واضحا في تأكيد مثل هذا الدور، ربما انسجاما منه مع ما تدعو إليه فلسفته المادية التاريخية. فهو يروي لنا التطورات التي شهدها العالم القديم لدى الشعوب الآرية في الهند، والساميين في حوضي دجلة والفرات، وبعض الشعوب الأخرى، والتي حدثتْ من جرّاء الثروة التي تحققت لهم بسبب وفرة المياه وخصوبة الأرض، وأثر ذلك في زيادة قطعان الحيوانات المستأنسة، وكيف أدى ذلك إلى تحول في شكل ومحتوى العلاقات الاجتماعية القائمة، والتي ستتطلب بدورها إسهاما أشد فعالية للرجال يتناسب مع أدوارهم الرقابية ورعايتهم لمصالح أسرهم وقبائلهم وإدارتهم لشؤونها، مضفيا قيمة أكبر عليهم. هنا أصبح الرجل هو المالك، بعد أنْ تحولت ملكية القطعان والأرض والمحراث من حيازة القبيلة إلى الأفراد، كما أصبحت المرأة/الزوجة تُشترى بعد أنْ كانت هي من تخْتار الرجال، وتحول انتساب الأبناء إلى آبائهم بعد أن كان إلى أمهاتهم[49].

إن تغير أدوار الجنسين في إطار هذا التحول الذي شهدته المجتمعات بعامة كان بمنزلة هزيمة تاريخية عالمية للأنثى كجنس، على حدّ وصف أنجلز. حيث أصبح الرجل هو السيد وأضحت المرأة مجرد أداةٍ لإشباع رغبته وراعيةٍ لأطفاله، وفيها انتقلت المرأة من منتجة ومتحكمة إلى مستأنسة، محكومة ومتأنّقة. هكذا بدا الوضع لدى الإغريق في عصْريهم البطولي والكلاسيكي، وكذلك لدى الرومان وصولا إلى العصر الحديث[50]. بعبارةٍ أخرى أكثر وضوحا، كانت التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي حملتْ تباشير ظهور نظام الملكية على أنقاض المشاعيات القديمة، مع كل ما تمثّله من امتيازات للرجل، بمنزلة التحول الأبرز في مكانة وأدوار المرأة، سواء على صعيد النشاطات الإنتاجية أم على صعيد اختياراتها المتعلقة بالحياة الجنسية. وبذا تكون المرأة قد استسلمت للمطالب التي فرضها الوضع الجديد للرجل، لتبدأ قصةٌ أخرى في سفر المرأة حيث التبعية

والاضطهاد من أبرز مؤشراته. ولكن، كيف السبيل إلى الخروج من هذا المأزق التاريخي الذي وجدت المرأة نفسها فيه؟

ليس للمرأة سوى انتظار الحل على يد الاشتراكية، وهذا كل ما يمكن للنظرية الاشتراكية بعامة أنْ تبشّر به النساء. إذ إنّه في ظلّ نمو قوى الإنتاج ستنمو معها الملكية الخاصة بالتبعية، وسينقسم المجتمع إثرها إلى طبقةٍ مستغِّلة وأخرى مستغَّلة، وسيزداد الصراع الطبقي حدة كما سيزداد نطاق الاستغلال عمقه، وهو ما سيؤدي بالمجتمع القائم إلى أنْ يخلي مكانه لشكلٍ آخر جديد من أشكال النظم الاجتماعية، وذلك عبر ثورة وإلى تغييرٍ كامل في شكل ومحتوى النظم الاجتماعية موضوع التغيير[51]. هكذا تحول الرّق بوصفه شكل الاستغلال الأول إلى ما اصطلح على تسميته «رقيق الأرض» في العصور الوسطى. ونحن شاهدون الآن على ظهور طبقة جديدة من الرقيق هي العمال والأُجراء في عصرنا الحالي، ومعها ستتهيأ الأرضية الملائمة من أجل العبور إلى المرحلة التالية، حيث لا وجود للاستغلال الطبقي فيها ولا للاستغلال الجنسي أيضا[52].

لم يَسلمْ من سهام النقد هذا التحليل المادي التاريخي الذي انتهجه أنجلز في بحثه بخصوص قضية المرأة. إذ حاول البعض ردّ اللبس والغموض الذي أحاط بهذا التحليل إلى أنجلز نفسه وليس إلى المنهج المادي التاريخي؛ وذلك بأنه لم يستطع تطبيق هذه المنهجية كما يجب، أو أنه ربما فشل في عرضها بشكلٍ متماسك[53]. كذلك يمكن ملاحظة عددٍ من أوجه النقد قد استهدفتْ كلا من المنهج آنف الذكر والمحاولة التي بذلها أنجلز على السواء، ويمكن ملاحظة ذلك في سياق ما ذهب البعض من النسويات إليه، سواء من بين المؤيدات للاتجاه الماركسي أم من بين الراديكاليات ومنْ تبنين الحلّ الاشتراكي لقضية المرأة.

فهو لدى البعض منهنّ يكاد يكون نكوصا من قبل أنجلز عن ماديته باتجاه الأخذ بالتأويل المثالي. هذا إضافة إلى فشل هذه المناقشة في استيعاب دور العائلة[54]، بوصفها آلية تركيز للثروة، في فهم التوجهات التحولية داخل العائلة البورجوازية وعوائل الطبقات العاملة. وهو لدى أخريات منهنّ - أي الماركسيات - يتشابه مع النسوية في كونهما نظريتين في السلطة وعملية توزيعها التي تتميز بعدم عدالتها. وهما من ثم تسعيان إلى تقديم تعليلٍ بشأن الكيفية التي أمكن

من خلالها تحويل الترتيبات الاجتماعية لعدم المساواة المنظمة كي تصبح ترتيباتٍ عقلانية على رغم كونها غير عادلة. فالماركسية، في تحليلها لوضع المرأة وفق هذا المنهج، ربّما قد فشلتْ في تقديم حل لقضية المرأة. أما السبب في ذلك فيجد حقيقته لدى القائلات بهذا الاتجاه في كون النظرية الماركسية تجعل من العمل work ومن العلاقات التي تنشأ في إطاره بمنزلة الخالق والمشكّل للعالمين المادي والاجتماعي. وبهذا المعنى فإنّ العالم الذي سيخلقه العمل سيكون مختلفا وإلى حد بعيد عن الشكل الذي تسعى النسوية إلى التفكير به وإحلاله مكان العالم القائم اليوم. أما السبب في مثل هذا الاختلاف فمتأتٍ من سعي النظرية الماركسية إلى إحلال عالم تكون «الطبقة هي بنيته والإنتاج هو محصلته وسيكون الرأسمال هو شكله الصلب والسيطرة هي قضيته»[55].

والعكس من ذلك هو ما تذهب إليه النظرية النسوية، والتي ترى في الحياة الجنسية sexuality العامل الجوهري في تشكيل العالم الاجتماعي. تقول كاثرين ماكينون Catharine MacKinnon، إن الحياة الجنسية بالنسبة إلى النسوية كالعمل بالنسبة إلى الماركسية[56]، فهي «العملية الاجتماعية التي تخلق وتنظّم وتعبّر وتوجّه الرغبة، خالقة بذلك الكائن الاجتماعي الذي نعرفه كامرأة وكرجل وعلاقاتهما التي تخلق المجتمع... وكما في حالة الاستلاب المنظّم للعمل من قبل البعض لمصلحة البعض الآخر، والذي يحدّد الطبقة – أي العمال - فإنّ الاستلاب المنظم للحياة الجنسية من قبل البعض لاستخدامها من قبل آخرين من شأنه أنْ يحدد الجنس، أي المرأة. فالحياة الجنسية القائمة بين الجنسين هي بنيته، والجندر والعائلة هما شكله الصلب، والأدوار الجنسية هي كيفيات معمّمة للشخصية الاجتماعية، والإنجاب هو المحصلة، والسيطرة هي قضيته»[57].

ثانيا: موقف الوجودية من المرأة: سيمون دي بوفوار نموذجا

إن سيمون دي بوفوار مفكّرةٌ فرنسية (1908-1986) تعّد من بين الرائدات في الحقل النسوي، ومن اللواتي قدّمْن دعْمهنّ الكامل للحركة النسوية من خلال معالجتهنّ لتجارب النساء ضد ما اعْتبرْنه تسلّطا وهيمنة ذكورية. ويمكن اعتبار كتابها الذي وضعته تحت عنوان «الجنس الآخر» في العام 1949 محاولة لتقديم

حلٍّ لمشكلة الاضطهاد التي تعانيها النساء، على رغم ما ادّعتْه في مقدمة الكتاب من تردّد بشأن الخوض فيه نظرا إلى أن هذا الموضوع قد أُوسع بحثا وتقصيا، وأنّ هناك الكثير من المداد قد سال من أجل هذا الغرض[58].

لقد عمدت الكاتبة إلى تضمين هذا الكتاب مشروعها الخاص في التحرر من هذا الوضع، وبما ينسجم مع تصورها الوجودي العام في هذا المجال. ويشتمل مشروعها هذا على محاور ثلاثة. حيث تحاول الكاتبة في البداية تقديم توصيفها الخاص لوضع المرأة في إطار علاقة التبعية والخضوع، ذلك الذي صاغه مجتمع الرجال كي يتناسب مع حاجاتهم الخاصة، مع كل ما يحمله ذلك من استغلال واضطهاد سوف تتحمله المرأة. وهو ما يحمل، من ناحيةٍ أخرى، قدرا من التبرير للأسباب التي يُفْترَض في النساء أنْ يعينها كي تتهيأ الأذهان والعقول لتقبل فعل التحرير الذي سيأتي لاحقا. وفي عين هذا الاتجاه يأتي المحور الثاني ليتناول بالنقد مجمل الآراء والتفسيرات التي سِيقت من أجل تبرير الواقع؛ بيولوجيةً كانت أم سيكولوجية أم اجتماعية وما شابه، في محاولة من القائلين بهذه الآراء للإبقاء على هذا الوضع، كما يتناول هذا المحور بالنقد أيضا المحاولات الصادرة من قبل النساء بخاصة، والرامية إلى إصلاح هذا الوضع. ويأتي أخيرا المحور الثالث بحلولٍ مستقاة من توجهاتٍ فلسفية وجودية، وإليكم التفاصيل:

المرأة هي «الآخر»، وعليها أنْ تعي ذلك، هكذا يقول الرجل، وهو ما يذهب إليه عنوان الكتاب. ولكن لماذا هي جنسٌ «آخر»؟ هذا هو ما تجيب عنه الكاتبة بالإشارة إلى أن «الآخر» أو «الغيرية»[59] فكرة إنّما تنْبع من كونها بنية فكرية أساسية، ومن خلالها يعي الإنسان نفسه ويمايزها عمّنْ حوله. وهذا متأتٍ بالضرورة من فكرة أنّ فهم الشيء لا يمكن تحققه إلا حين يوضع في مقابل شيءٍ «آخر». وتتخذ هذه الثنائية شكل أنماط؛ الضياء/ الظلمة، المرأة/ الرجل، الحق/ الباطل، وهكذا دواليك. ومن أجل أنْ يتحقّق ذلك فإنّ الانسان/ الرجل يعمد إلى جعل نفسه «ذاتا» وغيره «آخر»، بحيث يغدو الأمر سيّان حين يكون هذا الآخر فردا أو جماعة. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل غالبا ما تُسقَط صفات على الآخر من شأنها زرع عدم الثقة والشكوك والعدائية تجاهه، وقد تنتهي أخيرا بنظرة دونية إلى منْ يحمل تلك الصفة. أما الهدف من وراء ذلك كله فهو أنّ في

واقعة الثنائية نفسها تكْمن حالة صراع بين الطرفين، وهو لا بد أنْ ينتهي - كأيّ من حالات الصراع - بفرض أحدهما هيمنته وإرادته على الطرف الآخر. وهو ما تحقّق، على أي حال، في علاقة الجنسين أحدهما مع الآخر. حيث تمكن الرجل تاريخيا من جعْل المرأة شكلا من أشكال الوجود المعوّق، فهي لا تعدو كونها مجرد تابعة أو ربّما جارية، جُرِّدت من حقوقها وحرياتها الطبيعية، وحتى في حال الاعتراف بحقوقها وحرياتها هذه فهو اعترافٌ مبْهم. أما على الصعيد الاقتصادي، فإنّ خلل التعامل مع المرأة واضحٌ للغاية وإلى الدرجة التي يظهر فيهما الاثنان كأنّهما طبقتان منْفصلتان. إذ على الرغم من تساويهما في الجهد، فالرواتب الأعلى والمناصب الوظيفية الأكثر أهمية وكذلك حظوظ النجاح في التنافس على احتلال المراكز، سواء في عالم الأعمال أو السياسة، هو حكْرٌ على الرجال في المقام الأول دون النساء[60].

ولكن من أين جاء هذا الخضوع وهذه الدونية المعبّر عنها في مفهوم «الآخر»؟، تتساءل الكاتبة. فهل السبب هو قلّة العدد حيث تأخذ الأغلبية في تبرير سيطرتها بالتفاوت العددي على الأقلية، أو أنّ هناك حدثا تاريخيا ما فُرِض من جرّائه وبسببه الخضوع على النساء كما حدث للعبيد أو للطبقة العاملة على سبيل المثال، أو أنه قد جرى ذلك بسببٍ من عدم أهميتها؟[61] الجواب عن كل هذه التساؤلات كما تذْهب الكاتبة إلى ذلك بالنفي. أما السبب فراجعٌ إلى جملة معطياتٍ تداخلتْ بعضها ببعضٍ من أجل إنتاج هذا الوضع. يضاف إلى ذلك كمٌّ من التواطؤات من قبل المرأة ذاتها. فهي لا ترغب داخليا في فعل ذلك لاعتباراتٍ تتعلّق برغبتها في الهرب من الحرية التي تعني تحمل مسؤولية قدرها الخاص، وحتى لو فعلتْه لما استطاعتْ إتمامه ربّما لأسبابٍ تتصل هذه المرة بالأعراف والتقاليد التي تحيط بكليهما، وربّما بسبب عدم رغبتهنّ في فقد المكانة والامتياز اللذين يمنحن إياها، أو بعضهنّ على الأقل، عند «ارتباطهنّ بالطبقة الأعلى»[62].

يضاف إلى كلّ ذلك كـــم التبريرات التـــي سيقتْ من أجـــل إقنـــاع المرأة بدونيتها – وهو ما حاول معادو المرأة الاحتجاج به - من أنّ هذا هو قدر المرأة، بوصفها المخلوق المنفعل في إطار علاقتها بالفاعل الذي هو الرجل. بل لقد ذهب البعض إلى القول مع سان توماس بأنّ المرأة مخلوقٌ «طارئٌ» وهو ما كانت قد

أكّدتْه معطيات البيولوجيا وعلم الاجتماع ونتائج التحليل النفسي، بحيث لا يبقى مجال للشكّ في صحّة مثل هذا الادعاء. كما لم تسْعف الكتابات النسوية في أمر معالجة مثل هذه الأوضاع شيئا يذكر؛ إذ جاءت هذه الكتابات وهي تميل في أغلبها إلى التفسير أكثر منها رغبة في المطالبة بالإصلاح.

وفي محاولتها إثبات خطأ مثل هذه الادعاءات، عمدت دي بوفوار إلى التحول صوب العلوم الحياتية باحثة عما يثْبت كون الذكر هو الموجود الطارئ وليس الأنثى، أو أنه ربما «غير ذي فائدةٍ بشكلٍ جذري»[63]، فاستشهدت بأنه لدى العديد من أنواع النباتات والحيوانات هناك ما يسمى بالإخصاب الداخلي جرّاء حمْل النباتات لكلٍّ من الأعضاء الذكرية والأنثوية معا، ثم هناك من إناث الحشرات ما هي قادرة على التوالد من دون الحاجة إلى الإخصاب من قبل الذكر، كالقمل والنمل والنحل والإسفنج ونجمة البحر وحتى الضفادع، ناهيك عن العدد الكبير من الأحياء المجهرية الأخرى. وتخلص من هذا كله، على رغم عدم اتفاقها الكامل مع ما تذهب إليه بعضٌ من النسويات في هذا الشأن، إلى أن المرأة ليست مجرّد كيان سلبي منْفعل، وأنّ دورها في عملية الإنجاب دورٌ كبير يتجاوز ما وقر في أذهان الرجال، وهو مما لا يسوّغ على أي حال النتيجة التي تذهب إلى أنّ البيت هو المكان الطبيعي للمرأة. صحيحٌ أنّ المعطيات البيولوجية المعقدة لدى المرأة من الأهمية بمكان في أداء أدوار شديدة التأثير في حياة المرأة وتاريخها؛ إذ إنّه بالإضافة إلى التمايزات الجنسية الظاهرة، هناك خصائص لدى المرأة تنبع منها بشكل مباشر أو غير مباشر، فهنّ أقصر قامة في المتوسط من الرجل وأضعف من الناحية العضلية وأكثر هشاشة، ويسْتمّر هذا التمايز ليشمل التركيب الداخلي، كجهاز التنفس والدم، هذا إلى جانب أن عدم الاستقرار الهرموني والنفسي بمنزلة سمةٍ من السمات الجلية لتركيباتهنّ العضوية. ولكن هل يمكن لمثل هذه السمات أنْ تكون أساسا صحيحا يجري من خلاله وبالاستناد إليه بناء مفاهيم وقيم وتصرفات ضمن تراتبات اجتماعية جامدة تحدّد للإنسان مصيره، كما يمكن من خلالًها تفسير السبب الذي يجعل من المرأة هي «الآخر» ويحكم عليها من ثمّ بالبقاء في حالة التبعية للرجل إلى الأبد؟[64].

هذا السؤالٌ تجيب عنه الكاتبة بالقول: «لا يبدو الضعف ضعفا إلا في ضوء الأهداف التي يطرحها الإنسان، والأدوات التي يستخدمها والقوانين التي يفْرضها

على نفسه. فإذا لم يكنْ أصلا يريد التأثير في العالم، فلن يكون لفكرة التأثير في الأشياء معنى؛ وعندما يكون استعمال القوة الجسدية غير مطلوب في هذا الضبط، وذلك وفق الحد الأدنى القابل للاستعمال، تلغى الفوارق؛ هناك حيث يمنع العرْف العنف، لا تستطيع قوة العضلات التأسيس للسيطرة... إذا كان الاحترام أو الخوف اللذان توحي بهما المرأة يمنعان من استخدام القوة ضدّها، فتفوّق الذكر العضلي ليس مصدرا للسلطة»[65]. وكما أنه لا يكفي أنْ نعرف المرأة بدلالة بنيتها الجسدية وتركيبها العضوي الداخلي بوصف ذلك مسوغا للهيمنة التي يمْليها الذكر عليها، فإنه من غير الصحيح تعريفها من خلال إدراكها الخاص لكونها أنثى، كما يذهب إلى ذلك المتخصّصون في التحليل النفسي، مسقطين من اعتبارهم ذاك التأثير الذي يمارسه المجتمع عليها في هذا المجال، فالحياة هي في التحليل الأخير حالة من التأثّر بالعالم المحيط وهي في الوقت نفسه خيارٌ يلتزم المرء به في علاقته بهذا العالم[66].

ولكن ماذا عن موقف دي بوفوار من التفسير الذي وضعته الماركسية في بحثها عن أسباب الاضطهاد التي ذهبت المرأة ضحيّتها، والوسائل التي اقترحتها من أجل الخلاص من هذا الوضع؟ يمكن تلخيص موقف الماركسية في نسختها الكلاسيكية على ماركس وأنجلز، كما هي لدى دي بوفوار، في عدد من النقاط؛ تبدأ في تأويلهما لواقعة اضطهاد المرأة بأنها تعود في الأساس إلى ظهور الملكية الفردية، وسينتج عن ذلك إدراجها ضمن قائمة المستغلين الذين سيشكل استغلالهم ذاك شرطا لانخراطهم وانخراطهنّ بعامة في الطبقة العاملة، ومن ثمّ سيسري عليهنّ في النهاية قانون الصراع الطبقي ذاته الذي يجري على أفراد الطبقة العاملة من الرجال. ولكن كيف يمكن تبرير سريان قانون الصراع الطبقي على النساء، خصوصا مع معرفتنا أنّ الطبقات ما هي إلا كيانات أو تراكيب اقتصادية بالدرجة الأولى، حيث يقوم الانقسام فيما بينها على أساس من ملكية وسائل الإنتاج، وليس على أساسٍ من الانقسامات البيولوجية، كما هو الحال في التمييز بين النساء والرجال، يضاف إليه كون العلاقة الجنسية التي تربط الرجل والمرأة لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها بالعلاقة التي تربط العامل بالرأسمالي. وحتى لو أمكن التغاضي عن مثل هذا التأويل لوضع المرأة، فسيظلّ عمل المرأة في جانبه الأكبر عصيّا على

الحساب والقياس لأنّه عمل غير مأجور، إلا في حال ما أُشرِكت النساء جميعهنّ في الأعمال الإنتاجية المأجورة، وهو أمرٌ يصعب إدراكه في المستقبل المنظور على الأقل، لسببٍ بسيط يتجسّد في صعوبة الاستغناء عن دور المرأة الإنجابي بخاصةٍ والبيتي بعامة. أيضا، هناك سببٌ آخرٌ يدعونا إلى تأكيد فشل مثل هذا التأويل في تحقيق أغراضه، ويتمثل برأي الكاتبة في التواطؤ الذي نجده لدى المرأة نفسها مع الرجل في استدامة مثل هذا الوضع، فعلى العكس من الطبقة العاملة التي تضْمر الثورة على مضْطهديها من الرأسماليين، نرى المرأة لا تستطيع، بل لا تفكّر في التخلص من الاضطهاد والتخلص من المضطهدين. تقول دي بوفوار إنّ المرأة «... لا تسْكنها أيّ رغبة في الثورة، ولا تستطيع إلغاء نفسها كجنس. فهي تطلب فقط إزالة بعض نتائج الخصوصية الجنسية. ما هو أكثر أهمية أيضا، هو أننا لا نستطيع من دون سوء نيّةٍ اعتبار المرأة عاملة فقط؛ فوظيفتها الإنجابية مهمة كقدرتها الإنتاجية»[67].

يبقى السؤال أخيرا عن الأسلوب الذي يتعيّن على المرأة اتّباعه بغية الخروج من هذه الدائرة الجهنمية التي تمثّلها حالة التبعية والخضوع التي وقعت فيها، من منظور منظّرتنا؟

وفي هذا السياق تقول دي بوفوار بوجوب تجاوز البحث عمّنْ هو أعلى أو أدنى، أو حتى السعي من أجل المساواة بين الرجل والمرأة. إذ إنّ كلّ المحاولات الذاهبة وراء مثل هذه الأغراض ما هي إلا مضيعةٌ للوقت والجهد فيما لا طائل من ورائه. لذا لا بد من الخروج من دائرة النقاش بشأن هذه المواضيع والأفكار القديمة والعمل على رفضها. والقضية الأولى، في إطار وضع الحلول التي يجب وضعها في الحسبان، تتمثّل في كون الرجال هم الخصْم والحكم في آن واحد. وهو ما يعني أيضا غياب حكمٍ محايدٍ ونزيهٍ يمكن الرجوع إليه في تقرير مدى أحقّية مطالب كلا الطرفين، وخصوصا فيما آلت إليه أوضاع النساء، والتي ما كان للطرف الآخر؛ أي الرجال، أنْ يحصدوا مثل هذه الامتيازات لولاها. تتأسس على مثل هذه الحالة ضرورة عودة النساء إلى أنفسهنّ والأخذ بزمام المبادرة في تحرير أنْفسهنّ. فالنساء هنّ أعرف من الرجال بدقائق «العالم الأنثوي» وما الذي تعنيه كلمة «الأنثى» من معانٍ. وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا من خلال

المشروع «الوجودي»، بوصفه المشروع الذي سيوفّر للمرأة الخلاص الذي تبحث عنه من وضْع الدونية الذي أسكنها الرجل فيه. يستمّد هذا المشروع أصوله من الفلسفة الوجودية التي يمْتدّ تاريخها إلى الفيلسوف سقراط وفق ما يذهب إليه توماس فلين Thomas R. Flynn، واستمرت في الحضور بوصفها أحد التيارات الفلسفية الأخلاقية السائدة في الغرب، ولكنّها عانتْ عدم الاهتمام بها إبّان سيطرة الفلسفات الباحثة عن الحقائق العلمية بدءا من فلسفة ديكارت، وتبلورت من ثمّ في الوضعية على يد منظّري أوائل القرن التاسع عشر[68]. عادت الوجودية في بداية القرن العشرين لتحتل مكانها المؤثّر بوصفها تيارا فلسفيا أخلاقيا في الغرب، وباعتبارها ردّ فعل على الحتميات التي مثّلتها الفلسفات الشمولية؛ الشيوعية والفاشية، في محاولةٍ من القائلين بها لإعطاء الإنسان، بوصفه ذاتا حرة Free Self، المجال أمام محاولته تشكيل ذاته الخاصة بمعزلٍ عن - أو ربما بالضدّ من - الموانع والظروف. وهي بهذا الوصف ستعمل على وضع الإنسان «مواجها لذاته، حرّا يختار لنفسه ما يشاء»، على حدّ زعم جان بول سارتر Jean-Paul Sartre[69].

إنّ المسلّمة الأساسية في الوجودية تتجسّد في الاعتراف بالوجود «بوصفه سابقا على الماهيّة، أو أنّ الذاتية تبدأ أولا»[70]. وهذا يعني أنّه ليس للإنسان من طبيعةٍ معينة كان قد صُبَّ بها ومن ثمّ فهو يشترك في صفاتها العامة مع غيره من البشر، وهو ما تقصده الوجودية بكلمة «الماهيّة»، والتي يذهب كثير من الناس إلى الإيمان بأنّها أسبق من «الوجود» أو الذات. أما تفسير ذلك فهو «أنّ الإنسان يوجد أولا، ثم يتعرّف إلى نفسه، ويحتّك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدّده، فإذا لم تكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنّه قد بدأ من الصفر. أي أنّه بدأ ولم يكنْ شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه. وهكذا لا يكون للإنسانية شيءٌ اسمه الطبيعة البشرية... فالإنسان يوجد ثم يريد أنْ يكون، ويكون ما يريد أنْ يكونه بعد القفْزة التي يقْفزها إلى الوجود... [و] يكون أول آثار الوجودية المترتّبة على ذلك هو وضْعها كلّ فرد وصيا على نفسه ومسؤولا عما هو عليه مسؤولية كاملة»[71].

والخلاصة التي يمكن التوصّل إليها في هذا الصدد، هي افتراض «غير الوجودية» أنّ الطبيعة، بمعنى الماهيّة، هي معطى ثابت ويفْترض في المرء أنْ يتقبّله بوصفه قدره الخاص، فتتْبع ذلك فكرة أنّ أيّ اعتراضٍ على الأوضاع القائمة إنّما يشير إلى تجاوز دائرة هذا المعطى الطبيعي والثابت. أمّا الوجودية، فهي من ناحيتها لا ترى أنّ هناك طبيعة ثابتة تفْرض على الإنسان فرضا مثل القدر، بل إنّ الإنسان ذاتٌ مخيّرة وحرة تخلق قدرها الخاص ولاسيما في تساميها وتعاليها على واقعها الذي يحيطها. بعبارةٍ أخرى أكثر تلخيصا، تتحدث الوجودية عن الإنسانية في رفضها القيم المسبقة والطبيعة المفترضة والمسبقة للإنسان. ولكن كيف عملت السيدة دي بوفوار على صياغة مشروعها وفق مسلّمات ومطالب الوجودية تلك؟

يقوم تصور دي بوفوار على توضيح ما للحرية من مكانة خاصة في تحقيق الذات الإنسانية التي يتطلّبها المشروع، فهو يتجاوز ما للحظوظ والأقدار - سواء أكانت الأخيرة بعينها من طبيعةٍ اجتماعية/اقتصادية أم نفسية أم طبيعية - من تأثيرٍ في إرادة الفرد ورغبته في التحرّر والاستقلال. هذا النوع من الحرية الذي تبحث عنه النساء لن يسْتكمل أبعاده إلا من خلال الانطلاق الدائم نحو حريات أخرى، لا توقف ولا كمون بل انطلاق نحو مستقبلٍ مفتوح، أما التقوقع على الذات والتوقف عند الواقع ومن ثمّ الرضا به، فهو بمنزلة سقوط أخلاقي في أحسن الأحوال، بيد أنّه داءٌ مطلقٌ في أسوأ الأحوال وخصوصا متى ما أخذ ذلك شكل كبْتٍ وقمع. وهذا هو واقع المرأة كما خبرته دي بوفوار نفسها. إذ نجد أنّها تمتلك ولا بدّ حرية مستقلة بوصفها «إنسانا»، وهي سرعان ما ستكتشف نفسها وتختار مصيرها ولكن في عالمٍ شُكِّل من قبل الرجال، وحددوا لها في إطاره مكانها الخاص. فهي جزء من الثنائية؛ هي الآخر الثانوي. من هنا، فإنّ وضع المرأة في هذه الدراما يكْمن في ذلك النوع من الصراع الذي تعانيه المرأة بين أنْ تكون ذاتا كاملة بكل ما يعنيه ذلك من حريةٍ واستقلال وخروجٍ على التبعية المفروضة عليها من قبل الرجال، أي ذاتا مخيّرة، أو الرضوخ لمطالبٍ وضعٍ جعل منها شيئا مشكّلا وفق ما تقتضيه مصالح الآخرين. فمأساة المرأة والحالةُ هذه هي ذلك «الصراع بين المطالب الأساسية لكلّ ذاتٍ تطْرح نفسها دوما كأساس وبين متطلبات وضعٍ يجعل منها غير أساس»[72].

في ضوء ما تقدم، يمكن الخلوص إلى القول بأنّ المواقف حول دور النساء وقدراتهنّ ليست من بنات أفكار الليبرالية بعامة، كما أنّها لم تخلق بذاتها التمييز بين المجالين العمومي والمنزلي، بل على العكس من ذلك، فقد وجدتْ هذه المواقف قبل ظهور الليبرالية بقرونٍ عديدة أو حتى بآلاف السنين. فهي في جوهرها وجهات نظر ذكورية موروثة من المراحل ما قبل الليبرالية pre-liberal. ومع ذلك، قد تتعارض نظريات أفلاطون وأرسطو وهيغل وكذلك عمانوئيل كانت وجون ستيوارت ميل وروسو ونيتشه في كلّ المسائل، «ولكن من الغريب أنّ هؤلاء المفكّرين حينما يعالجون موضوع المرأة يبدون كأنّهم في جبهةٍ موحّدة متماسكة». فقد أيّد المفكّرون الذكور هؤلاء، مهما كانت اتجاهاتهم ضمن ألوان الطيف السياسي، أنْ يكون حصْر النساء في الحياة المنزلية وفصل هذه الحياة عن مجالي الدولة والمجتمع المدني أمرا مبرّرا من زاوية نظرهم، وذلك بسبب خصوصية النساء وطبيعتهنّ العاطفية وغير الشاملة non-universal. إذ إنّ المرأة لكونها لا تعرف إلا روابط الحب والصداقة، فإنّها ستمثّل شخصا خطرا في الحياة السياسية. ذلك أنّها ربّما ستغدو على استعدادٍ للتضحية بالمصلحة العامة لخدمة علاقاتها الشخصية أو تفضيلاتها الأنثوية الخاصة[73]. ومن ناحيةٍ أخرى، يلاحظ أنّ التمييز الليبرالي بين العمومي والخصوصي ليس تمييزا صارما بين فضاءين فيزيائيين: فالمجتمع المدني والدولة إنّما يوجدان في الفضاء المكاني نفسه ولا يتعلّق الأمر إلا بالتمييز على مستوى المقاصد والمسؤوليات. أي أنّ العمل في المجال العمومي مثلا يقتضي تحّمل مسؤولية خدمة المصلحة المشتركة والذي يتحدّد مفهومه من خلال احترام مصالح جميع الفرقاء وبصورةٍ حيادية. أما في مجاله الخصوصي، فإنّ الشخص غير ملزمٍ بالتصرّف على نحوٍ حيادي، بل هو حرٌّ في إنجاز أهدافه وغاياته ولكن في نطاقٍ احترام حقوق وحريات غيره من الأفراد، وكذلك هو ملزمٌ بدعم جهود الآخرين بهدف تحقيق الغايات المشتركة. هذان النوعان من الأنشطة يمكن أنْ ينجزا في أيّ مكانٍ من زوايا المجتمع[74].

4

أُسس النظرية النسوية: العدالة النسوية وثنائية الذكر - الأُنثى وجدلية العام - الخاص

تعتمد النظرية النسوية على الافتراض الضمني القائل بأنَّها ستساعد في تحرير المرأة؛ لذا، فإنَّ النظرية النسوية ليست دراسة غير مُلتزمة عن المرأة، بل هي محاولة لِجمع تبصّراتٍ من الحركة النسوية ومن تجارب أُنثوية متنوعة، مع تجميع للدراسات والبيانات بُغية إنتاج مقارباتٍ جديدة لِفهم وإنهاء اضطهاد الأُنثى. وعلى الرغم من كون هذه النظرية تبدأ بالحاجة العاجلة إلى إنهاء اضطهاد المرأة، فإنّها كذلك تعدّ طريقة في النظر إلى العالم قائمة على وضع تصورٍ جديد عن العدالة يأخذُ في حُسبانهِ ذلك الجزء المَنسي من العالم الذي نَدعوهُ «النساء»، بدلا من أنْ تبقى طريقة النظر مقصورة على الرجال مع

«عـــادةً مـا يجـــري إقصاء الحياة المنزلية من دائرتَي الدولة والمجتمع المدني معًا»

كلِّ ما ترتَّبَ على ذلك من تسويغ للافتئات على الحقوق والحريات الأساسية والفرص والكرامة الإنسانية، وما يُمكنُ أنْ تَجُرَّ إليهِ زاوية النظر الجديدة من نتائج وآثار حميدة بالضرورة على الأفراد والمجتمعات، فضلا عن الطبيعة والحياة الإنسانية بعامة.

بمعنى آخر، الحركة النسوية هي نظرةٌ متكامِلةٌ إلى العالم من زوايا جديدة، أو هكذا يُفترَضُ أنْ تكون، وليست قائمة طويلة «لقضايا ومطالِب المرأة». وتُقدِّمُ النظرية قاعدة لِفهم العديد من مجالات حياتنا المعاصرة، بحيث يُمكن لهذا التصور أن يُؤثِّرَ في العالم سياسيا وثقافيا واقتصاديا وحتى روحيا. على أنْ يَظَلَّ ماثِلا في الذهن أن هدف هذه النظرية لا يقتصر على تقديم مجموعةٍ من الإجابات بشأن الأسباب والعوامل، بل هي تهدف أيضا إلى العمل على إرشادنا إلى طُرقِ تصنيف وترتيب خياراتنا، وهو ما من شأنهِ أنْ يُخرِجَنا من مأزق «أيّ إجراء/ اللاإجراء»، بمعنى أنْ يَمضيَ المرء قُدما باعتمادِ إجراءٍ ما، أيّا كان الإجراء المُتخذ، وذلك لِمجرد اتخاذ إجراء، أو أنْ يُصاب بالشلل فلا يتّخذ أيَّ إجراءٍ على رغم ضرورة اتخاذه. كما تجعلنا هذه النظرية على درايةٍ بالأسئلة التي يَنبغي طرحها، بحيث إنّ ما نتعلّمهُ في كلِّ نشاط سيقود إلى مزيد من الاستراتيجيات الفاعلة في المستقبل[1].

وهذا ما سيدعونا إلى تسليط الضوء على مجموعةٍ من الأُسس الفكرية للنظرية السياسية النسوية والتي شكَّلتْ المطلب الأساس، وتأتي في المقدمة منها: العدالة النسوية في ظلِّ ثُنائية الذكر - الأُنثى، فضلا على بيان ما لِجَدلية المجال العام والمجال الخاص من أهميةٍ لِمطلب العدالة ومن تأثيرٍ في هذا الخصوص لدى النسويات أنفسهنَّ.

المبحث الأول

العدالة النسوية

العدالة بشكل عام، ووفقا للمنظور النسوي، هي ما كانت تبحث عنها النسوية في مطالباتها بوصفها حركة وباعتبارها نظرية. ولكن، في المقابل، هل حَظيت المعاناةُ التي عبرت عنها النسويات، وكذلك مطالباتُهنَّ بالمساواة في الحقوق مع الرجال، بالاهتمام اللازم وخصوصا من قبل المنظِّرين؟ ثم هل عَنَتْ هذه القضايا شيئا أو

شَغلتْ مكانها اللائق في النظريات الخاصة بالعدالة؟ مثل هذه التساؤلات كانت محل اهتمامٍ من لدن عدد من النسويات، وهو بالضبط ما دفع سوزان مولَر أوكَين Susan Moller Okin، إحدى المنظِّرات النسويات، إلى الخوض فيه والتساؤل عن المعنى والغرض من وراء استثناء النساء من العدالة المنصوص عليها ديموقراطيا، سواء أكان ذلك على صعيد المبادئ أم الممارسات، وذلك بقولها: «نحن نعيش أزمةَ عدالة»[2] رئيسة في مجتمعنا المعاصر. فإذا كانت العدالة، من منظور أوكَين Okin، تعني التساؤل عن كيف ولماذا يُعامَل الناس الذين يُفتَرَضُ أنَّهم متساوون، بشكل مختلف، وإذا كانت نظرياتنا التي تدور حول العدالة تبحث في الأوضاع الأصلية initial والمُكتَسبة التي من شأنها أنْ تُسوِّغَ المعاملة المتمايزة من قبل المؤسسات الاجتماعية والقانون والعادات التي يَحْظى بها بعض الناس دون البعض الآخر، فلماذا تتغاضى نظرياتنا السياسية آنفة الذكر عن شمول النساء بدرجة الاهتمام نفسها وإهمال موضوع البحث في حقوقهن ومساواتهن في المعاملة مع الرجال؟[3].

أما العدالة من ناحيتها، فقد شَغَلَتْ موقعها المتميِّز في دائرتَي نفسِ الإنسان ومجتمعهِ منذ القدم، إذ بالكاد يمكن إيجاد حركة اجتماعية على مدار أحداث التاريخ دون أنْ يكون مطلب العدالة قد استقر في واحدة من متضمناتها. وتكاد العدالة، إلى جانب مطالب الحرية والمساواة، أنْ تكون محور الصراعات والنضالات التي عرفها الإنسان في سبيل ما اعتَبَرهُ حياة كريمة لائقة بوجوده بوصفه إنسانا، وكرامته بوصفه عضوا في جماعةٍ اجتماعية.

هناك العديد من المعاني التي أعطيت للعدالة، وذلك وفق المواضيع والسياقات التي تأتي في إطارها. فهي في الرياضيات والفيزياء تأتي بمعنى تعادل الأطراف أو توازن القوى وتساويها، وهي تأخذ في المنطق معنى الانحراف عن التعادل بغية تحقيق شكل من أشكال التناسب بين الأطراف، وعلى النحو الذي يأخذ في الاعتبار حقائق وظروفا معينة لها تأثيرها في الوضع القائم وفي موقف القائلين بها. أما العدالة في عالم السياسة والمجتمع فَيُنظَرُ إليها بوصفها مفهوما معياريا يرتبط في العادة بمفاهيم الحق Right والاستحقاق Worthiness، بمعنى مَنْ يُعترَف بكونهم أهل الحق والاستحقاق، ويُرجَع إليه في تقرير حق «مَنْ» – بمعنى مَنْ هو أهلٌ للحق أو الاستحقاق في «ماذا»، أي في «كم»

الأشياء موضوع الاستحقاق و«كيفها»، وهذه «الكيف» الأخيرة هي الكفيلة بِوضع أُسسِ حصول «مَنْ» على «ماذا»، ومِن ثمَّ ضمان حُسن تطبيق الأُسس هذه، بغية الحؤول دون الافتئات عليها. إن نظريات العدالة من جانبها تأتي لتجيب عن التساؤلات المتعلقة بكيف ولماذا يجري التمييز بين الأشخاص؟ ولماذا تجري معاملتهم بشكلٍ مُتباين؟ ثم ما العوامل والأسباب التي لم تزل تؤدي إلى ذلك؟ أو بعبارةٍ أُخرى، ما المميزات أو الأوضاع الأصلية أو المُكْتَسبة التي تُسوِّغُ مثل تلك المعاملة المختلفة سواء أأتَتْ من قبل المؤسسات الاجتماعية أم القوانين أم العادات؟[4]، فإذا كان للمرأة ذلك القدر من العقل بوصفها مخلوقا بشريا أثبتتْ تجارب الحياة وبما لا يقبل أدنى شكٍّ عدم اختلافها عن الرجل، هذا إنْ لم تكن تمتاز عليه في بعض الأحيان وفي صفات أخرى لصيقة بالوجود الإنساني ذاته، فما الذي يُسوِّغُ مِنْ بعدُ كلَّ ذلك التمييز الذي أقامهُ المجتمع بين الجنسَين؟ وهو بالضبط ما حدا بمفكرات ودُعاة النسوية إلى الدفع بموضوع التمييز الذي وقعتْ ضحيتهُ النساءَ قُدُما كي يُجاب عنه في نظرية سياسية - أو نظريات سياسية بتعبيرٍ أدق - تبحث عن نوع من العدالة لا تتوجَّهُ به إلى النساء بشكلٍ خاص بوصفهنَّ جنسا عانى التمييز، والمطالبة من ثمَّ بمساواتهنَّ في المعاملة وفي الحقوق مع الرجال فقط، بل تتوجَّهُ به إلى الإنسانية ككل، لدى بعضٍ من تياراتها على الأقل؛ الأمر الذي من شأنهِ أنْ يُوفِّرَ حلا لِمشاكلِ ومعاناة النصف الآخر من البشر، والذي يتحمل بدورهِ الأعباء والواجبات كاملة ولكنهُ محرومٌ بالمقابل من التمتع بحقوقهِ وحرياتهِ الأساسية، تلك الحقوق التي تُؤهِّلهُ إنسانيتهُ وأدواره ومسؤولياتهُ في مجتمعهِ للتمتع بها.

وهذا ما نَجِدُ لهُ تأكيدا فيما ذهب إليه كيفن دان Kevin Dunn، وذلك في إشارته إلى كون عالمنا الذي نعيش فيه قد تَعقَّدَ وتعددتْ طبقاتهُ وشرائحهُ وخصوصا عندما تؤخذ بعين الاعتبار الامتيازات التي تعيشها بعض الطبقات، والتمايزات التي يقع عبء معاناتها على النساء، والمعبَّر عنها بالجندر (النوع الاجتماعي) والحياة الجنسية والعروق والطبقات. فالبعض من الجماعات يتمتع بأصول assets مادية ومعنوية غير مرئية في نظم السلطة الداعمة للحياة الاجتماعية، غير أنها مع ذلك لم تكتسبها بالعمل، وقد لا تستحقها أصلا. وغالبا ما يكون هؤلاء مِن

بين جنس الرجال الذين يتحدرون من الشرائح العليا للطبقة الوسطى، ولاسيَّما في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية. ويُحدِّدُ دان Dunn نوعَين من الامتيازات التي تتمتع بها هذه الجماعة: فأولهما يتمثل في حقوق أو تخويلات بالحقوق entitlements لم تُكتسَب بالعمل، أو هي من دون استحقاق unearned. أما الثانية، فهي تتجسَّدُ في هيمنةٍ ممنوحة conferred dominance. فالأول يُشيرُ أصلا إلى تلك القيم أو الأصول التي يُتمتع بها من دون أيِّ استحقاق بحيث تُعطى الجماعة المهيمنة مكانة وقدرة تنافسية لا تتمتع بها الجماعات الأخرى، أما النوع الثاني من الامتيازات فهو ما يَهَبُ السلطةَ لجماعةٍ ما على الضدِّ من الآخرين بغض النظر عن نوع السلطة ودائرة سعتها. ومن شأن شكلي الامتيازات هذين أنْ يعملا يدا بيد من أجلِ خلق واستدامة امتياز الرجل في مجتمعنا الحاضر وبخاصة في دول أمريكا الشمالية وأوروبا[5].

ولو أعَدنا النظر في العدالة فلا شكَّ في أنَّنا سَنُواجَهُ بالطابعِ المعياري الذي يتسِّم بهِ هذا المفهوم، وهو ما سيستدعي عملية إنزالهِ من مكانه المثالي في ملكوت سماء الفكر وجعله كائنا واقعيا منسجما للعيش بين البشر وتنظيم حياتهم على أرض الواقع، بحيث يمكن الاحتكام إليه من قبل أطراف العلاقة التي ينظمها المفهوم قيد البحث. هذا إلى جانب تَميُّزِ هذا المفهوم بتعدد واختلاف التصورات التي يَحمِلها، ويأتي ذلك بسبب اختلاف الثقافات والمجتمعات وتفاوت طبيعة المصالح والاهتمامات التي يُعبِّرُ عنها المفهوم نفسهُ.

لذا، ومن أجل أنْ تأخذ فكرة العدالة مكانها على أرضية الواقع، وأنْ تُؤتي نتائجها المطلوبة منها، كان لا بد من قرنها بمفهوم آخر (إجرائي) يقبل التطبيق. فكانت المساواة، بمعنى إزالة كل ما يصاحب أو يعتري أطراف الموضوع قيد النظر من أسباب التمايز والاختلاف والنظر إليهم على أنهم فئة أو جنس واحد، بحيث يشتركون في مطالبهم وحاجاتهم الإنسانية على الأقل بوصفها الحد الأدنى لمثل هذا الاعتراف. ومع ذلك، فقد كان لهذا المفهوم القابل للتطبيق تعقيداتهُ ومُعوِّقاتهُ بل غموضه في كثير من الأحيان؛ ذلك لأن تساوي البشر على الصعيد الوجودي، بمعنى الحدود الدنيا من الحاجات الإنسانية، لم يكن مطلبا ثابتا في يوم من الأيام، بل سيعاني الرفض والاحتجاج عليه وخصوصا عندما تأخذ

ظروف الناس بالتمايز والاختلاف، شدّة وضعفا، تبعا للعمر والجنس - بمعنى الاختلاف بين المرأة والرجل - والمكانة على صعيد التراتبية الاجتماعية القائمة زمانيا ومكانيا، وذلك بالطبع إلى جانب وجود تفاوتات أخرى بين بني البشر.

من هنا فقد ظهرت محاولات عدّة من أجل إعادة تفسير مفهومي العدالة والمساواة بالتبعية، كي تأخذ في اعتبارها ما يَستجد من ظروف ومن أشكال الوعي المتحقق لدى موضوعي العدالة والمساواة آنِفَي الذكر.

فكانت البداية لدى النسوية تتمثل في السعي من أجل النظر إلى المرأة ومعاملتها على قدم المساواة مع الرجل. بيد أنَّ معايير العدالة المُعبَّر عنها بالمساواة هنا لم تعد، وكما أثبتتها التجارب لاحقا، تفي بمتطلبات المرأة وحاجاتها إلى مثل تلك الإجراءات، بقدر ما كانت تلك المعايير مُسبقة الذكر، كما فُهِمَتْ من قبل «النسويات»، قد صيغت من قبل الرجال أنفسهم كي تتلاءم مع طبيعة الرجل واستعداداته الخاصة، فضلا عن المصلحة الكامنة من وراء ذلك. وبتعبيرٍ آخر، سوف تقوم معايير العدالة على أسسٍ أُخرى غير المساواة بالمعنى الرياضيِّ للكلمة هذه المرة، وبخاصة على أساس الاعتراف بالتمايز القائم بين الجنسين والعمل من ثمَّ على إعادة النظر بمجمل القيم والمفاهيم والمؤسسات والإجراءات التي تدور حول العلاقة بين الجنسَين، ولا يُستثنى من ذلك كلا المجالَين؛ الخاص (أو البَيتي domestic)، والمجال العام public، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

بمعنى آخر أكثر وضوحا، تأتي النسوية في هذا السياق، بتياراتها المتعددة ونظرياتها المتباينة، كي تُقدِّمَ، كما مرَّ بنا، نظرة إلى العالَم من شأنها أنْ تُوفِّرَ تفسيرا أو تأويلا جديدا لِما يجب أنْ يكون عليه العالم نفسه ولما يقومُ عليهِ من تصورات وخصوصا ذلك المتعلق بالعدالة في العلاقة بين المرأة والرجل كما هو متعارف عليه في مجتمعاتنا. إنَّها بمعنى ما محاولة يسعى أصحاب هذا الاتجاه، في جُملة ما يَسعَونَ إليهِ، إلى تقييم وإعادة النظر في مفهوم العدالة السائد في بلداننا وكيفيات تطبيقها، والتقدم من ثمَّ بقراءةٍ جديدة لها والإسهام في وضع معالجات جدّية لهذه القضية وفق هذا التصور.

المبحث الثاني
الموقف من المرأة وأثرهُ في تطور التفكير السياسي النسوي

إن التصور الذي وقر في أذهان النسويات عن معاناة النساء وخبراتهن في الحياة لا يعدو كونه، من ناحية التنظير السياسي على الأقل، شكلا من أشكال العلاقة التي ربطت بين مؤثر ومتأثرات؛ وقد تَمَثَّلَ هذا المؤثر في الخضوع subordination أو الإخضاع من قبل الرجال بوصفهم أفرادا ومجتمعا في الوقت نفسهِ، بحيث يعمل هذا المؤثِّر في كلا الحالَين بمنزلة علة cause أو باعث، فتجد النساءَ أنفسهن قد وَقَعْنَ ضحية لهُ ولعديد من الأسباب التي سوف نأتي على ذكرها لاحقا، وكذلك بمنزلة نتيجة effect اتخذت شكلا ومُحتوى اضطهاديا أو قَهريا oppressive. وسوف تعمل النساء من خلال حركاتهنَّ والناشطات في هذا المجال وكذلك التنظيرات التي سيقت في هذا الشأن على إغناء هذا التيار الفكري القائل بكون مؤثِّر «الخضوع» دفع إلى توليد ظاهرة «قهر النساء وإكراههنَّ»، وكان من نتائجهِ عددٌ من الممارسات والإجراءات التي أتقنتِ النسويات فيما بعد غزل خيوطها وكان أنْ عادت بالنفع على مُجمل أوضاع المرأة في عديد من المجتمعات وعلى اختلاف الثقافات.

أنتجت هذه التصورات طيفا واسعا من الأفكار التي أُطْلِقَ عليها اصطلاحا تسمية «النسوية» feminism، عرفت بوصفها منظومة من الأفكار المعمَّمة التي تتمركز حول تجارب النساء وخبراتهن الخاصة ونظرتهنَّ إلى العالم وإلى موقعهن فيه، بوصفهنَّ جنسا متميزا ذا مطالب وأهداف متميِّزة. فالعالم، وفق تيارات النسوية على اختلاف ميولِهنَّ الفكرية، وكما مرَّ بنا سابقا، منقسم إلى فئتين، فئة الرجال في مقابل فئة النساء؛ مع استثناء ما ذهبت إليه المتأثرات بفكر ما بعد الحداثة. بحيث إنَّ لكلٍ منهما حاجاته ومطالبه الخاصة، سواء الفطرية منها أو الاجتماعية. وهُنَّ يعتَقدنَ أنَّهُ ربَّما كانت الاعتبارات الخاصة بالتمايز بين الجنسَين وراء هيمنة الرجال في مقابل خضوع النساء وقبولهن أو إكراههنَّ على أداء أدوار ثانوية في هذا العالم الاجتماعي المصوغ ذكوريا وبما يخدم مصالح الرجال دون النساء.

ولقد قيلَ الكثير في إطار هذا النوع من التفكير، سواءٌ أكان ذلك في وصف المعاناة التي عَصَفَتْ بالنساء من جرَّاء هذا الوضع، أم في تعداد حقوقهن التي

حرمن منها كحقهنَّ في التعليم وفي إبداء آرائهن واحترام خياراتهن الخاصة في الحياة ومراعاة أدوارِهنَّ والوظائف الاجتماعية والبَيولوجية التي يؤدينَها على صعيد الرعاية والإنجاب وتربية الأطفال والأعمال المنزلية الأخرى، وبما يؤثر في موقعهنَّ التنافسي مع أدوار الرجال في سوق العمل بشكل خاص، متى ما رَغِبْنَ أو احْتَجْنَ إليه. هذا إلى جانب مطلب مساواتهن بالرجال في المجالات الأخرى وخصوصا تلك المتعلقة بإسهام الرجال في تحمل المسؤوليات البَيتية جنبا إلى جنب مع المرأة، وهو المطلب المطروح من قبل البعض مِنهنَّ على الأقل.

لكن ينبغي أن يَظلَّ ماثِلا في الذِهن أنَّ هذه الأفكار لم تجد لها من مكان تتطوَّر فيهِ إلا في الغرب، وبخاصة في الفترة التكوينية للفكر النسوي، بدءا من أواخر القرن الثامن عشر إلى أواسط القرن العشرين[6]. تقول الباحثة بوني سليد Bonnie Slade في هذا الخصوص: «لم تكن الأغلبية العظمى من النساء في العالم يَمتلِكنَ حتى العام 1900 حقوقا وحريات قانونية شكلية، أما خياراتهن المتعلقة بالعمل فهي ضئيلة للغاية، وكُنَّ قد بَدَأْنَ بالكَادِ في الحصول على فُرص التعليم العالي»[7].

وعلى رغم ذلك، فإنَّ مثل هذا القول لا يَعني عدم وجود أصوات كانت تُطلَقُ هنا وهناك منذ بداية القرن العشرين - وما يَعنينا هنا على وجهِ الخصوص دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا - دفاعا عن المرأة وحقوقها المتمثلة في التعليم والعمل والمعاملة الكريمة، وهي من ثمَّ لم تقتصر على الناشِطات من النساء بل شاركهنَّ في مَسعاهنَّ ذاك الرجال أيضا، مثل قاسم أمين وطه حسين، على سبيل المثال وليس الحصر[8].

أما أسبابُ ذلك فَرَاجِعةٌ إلى اعتباراتٍ عِدَّة يأتي في مقدمتها كون هذه الدول الغربية هي الأسبق في التحول من النظم الإقطاعية، التي سادت في القرون الوسطى، إلى النظم الرأسمالية، مع كل ما يَحمِلهُ هذا التحول من تقدم اقتصادي وتطور تكنولوجي ورفاهية فكرية، من جانب، ومشاكل وتعقيدات اجتماعية واقتصادية على الجانب الآخر. وقد عملَ على تحريك هذا التحول وتأطيرِهِ وعيٌ اجتماعي وسياسي يَدفعهُ صوب إثارة مطالب التغيير والصراع، ولم تكنْ النساء وقضاياهنَّ بمعزلٍ عن هذا، إنْ لم يكنّ في صُلب الكثير من هذه التحولات والمطالب. وقد بلغت

قوة هذا التحول مبلغا يمكن معه وصف هذا النشاط – الفكري - بكونهِ جزءا حيويا ومُكمِّلا للصورة التي يحوزها الغرب سواء في سياقهِ التاريخي أو الاجتماعي والثقافي، وذلك بقدر عمل هذا الجزء وقدرتهِ على وصف وتحليل التطورات التي شهدتها المجتمعات الغربية من جرّاء التغير في أنماط الإنتاج الاقتصادي وما تبع ذلك من صراعات شهدتها طبقاتهُ وفئاتهُ الاجتماعية، مما استلزم إعادة النظر في الاعتبارات والمعايير الحاكمة للعلاقات الاجتماعية والتي لم تتوقف عند دائرة العلاقات الطبقية أو العرقية فقط، بل امتدت لِتشمل في اهتماماتها قضايا النساء وأمر مساواتهنَّ بالرجال موضوع البحث.

بمعنى آخر، لم يكن الفكر النسوي المعبَّر عنه بتسمية «النسوية» سوى تصور غربي، من حيث المبدأ على الأقل، يَعكسُ مطالب وحاجات فئة اجتماعية متميزة بوصفها جنسا؛ أي مطالب النساء في مقابل الرجال، لِتَجِد هذه الفئة أفرادها يَعِشْنَ في عالم صراعي حيث الاستغلال والهيمنة والاضطهاد من بين أبرز سماته، وهو ما لم يتحقّق للمجتمعات الأخرى غير الغربية. فإذا سلمنا بهذه الاعتبارات، وخصوصا الاجتماعية والاقتصادية منها، بوصفها أساسا لظهور وتطور الأفكار النسوية؛ فسيكون من غير المستغرب ألا نَجِدَ مؤشراتٍ على وعي نسوي متبلور في الدول غير الغربية؛ العالم ثالثية أو النامية، إذا شئنا، على رغم اقتناعنا بوجود أو بتفشي حالات الهيمنة والاضطهاد في مثل هذه المجتمعات. مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الغرب ومن خلال سياساته في السيطرة والاستغلال الكولونياليين لم يكن ببعيد عن طَمْسِ مثل هذه الأفكار هناك أو الحؤول دون بروزها بشكل مباشر أو غير مباشر، وخصوصا عندما عجزت هذه المجتمعات غير الغربية من جرّاء تعرضها للاستعمار والهيمنة الأجنبية، عن التحول إلى نظم اقتصادية وسياسية أرقى تنظيما واستقرارا. وقد رافقت هذا تبعات كالتخلّف على الصعيدَين الاجتماعي والاقتصادي فضلا عن الجانب السياسي، ذلك الذي ضَرَبَ بتأثيراتهِ وأضَّرَّ بوعي الناس وطُرُزِ حياتهم التي عبَّرتْ عنها نظمهم ومؤسساتهم وقيمهم التقليدية. وتقول فالنتاين موغدام Valentine Moghadam، في سياق حديثها عن التغير الاجتماعي ودور المرأة ومكانتها في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بعامة وأفغانستان بخاصة: «يتحقق التغير الاجتماعي والنمو المجتمعي بشكلٍ أساس من خلال التطورات الحاصلة

على الصعيد التكنولوجي والصراع الطبقي والفعل السياسي. التكوينات الاجتماعية متموضعة داخل هذه الصُّعد، وهي إلى ذلك موضع لتأثيرات البنية الطبقية الوطنية والسياق المحلي والنظام العالمي للدول والأسواق؛ بحيث يتعامل منظور النظام العالمي مع الدول والاقتصادات الوطنية بوصفها متموضعة ضمن علاقات رأسمالية عالمية قائمة على تقسيم عمل متوافق مع أجزائها المكونة: المركز والأطراف وشبه الأطراف. من هنا فلا يحدث تغيرٌ اجتماعي رئيس خارج السياق العالمي. وهكذا، ومن أجل فهم أدوار ومكانة النساء، أو التغيرات الحاصلة في بُنية العائلة والعلاقات القائمة بين عناصرها على سبيل المثال، لا بد من فحص النمو الاقتصادي والتغير السياسي اللذَين يتأثران بدورهما بالتطورات المحلية والعالمية»[9].

بيد أنَّ ذلك كان قد أصابَهُ التغيير، ولو جزئيا، حين آن أوان الاستقلال والحكم «الوطني» في عددٍ من تلك البلدان، وخصوصا عندما بدأت عملية التحديث تأخذُ مَجراها في المجتمعات التي خرجت من السيطرة الأجنبية، عندها أخذت المرأة وقضاياها بالبروز، ولكن بعد أنْ جرى إدراجها ضمن قائمة الاهتمامات العامة للناس هناك، بمعنى أنَّ ذلك أتى ضمن سياق الحديث عن ضرورة استكمال عملية التحرر الوطني، والدور المَنوط بِهِنَّ فيها. أما الهدف النهائي فهو المتمثل في تعبئة النساء من أجل خدمة هدف هدم أسس المجتمع التقليدي، بوصفه إحدى أهم الخطوات التي يجب السير فيها من أجل تحقيق عملية التحديث المستهدفة. وهو ما أكدتهُ العديد من الأدبيات والأيديولوجيات الخاصة بالحركات الاجتماعية التي حَمَلَتْ مَهَّمةَ التحرير خلال القرن العشرين، وكذلك النظم السياسية التي خرج بعضها من رحم هذه الحركات[10]. ولنَضع جانبا قضيةَ الإسهام السياسي الأكثر أهمية في هذا المجال، والمُتجسِّد في مشاركة النساء في القرار السياسي في بلدانها. فهؤلاء قد حُرِمْنَ كما حُرِمَ الرجال من قَبْلِهنَّ من هذا النوع من المشاركة أصلا للاعتبارات السابقة عينها، يُضاف إلى كل ذلك خاصية السلطوية التي طَبَعتْ توجهات حكومات تلك البلدان، ولهذه السلطوية ذاتها قصةٌ أخرى ليس هذا مكانها.

هذا هو الإطار العام والتقليدي، إلى حدٍّ ما، للفكر النسوي «الغربي» بخاصة. غير أن مثل هذا الفهم لوضع النساء سرعان ما تَعرَّضَ للنقد منذ ثمانينيات القرن الماضي - أو ربَّما قبل ذلك التاريخ بقليل - وخصوصا من لدن النساء المُلوَّنات

ونسويات العالم الثالث أو النامي، وأخيرا، من قبل تيار ما بعد الحداثة. أما السبب الكامن وراء مثل هذه الانتقادات فَيَجِدُ تَبريرَهُ في كون مسألة إخضاع النساء واضطهادهنَّ، بوصفه الموضوع الذي تدور حوله أفكار النسوية، لم يكن لِيُعبِّرَ في بعضِ جوانبهِ على الأقل، عن تجاربِ شرائح أخرى من النساء، حيث لم تَعُدِ النساء وفق المنظورات آنِفة الذكر يُشكِّلْنَ فئة واحدة أو جنسا واحدا في مواجهة الرجال، ولاسيَّما إثر التطورات التي تحققت على الصعيدَين الاجتماعي والاقتصادي، ثم ما أمكن بناؤهُ على ما تحقَّقَ من نجاحات على الصعيد السياسي وكذلك من تغيراتٍ في الفكر الاجتماعي والسياسي السائدَين وقتذاك. يُضاف إلى ذلك كلهِ أوجه القصور والفشل التي اعْتَرَتْ عملية وضع المكتسبات التي حققتها الحركة النسوية على الصعيدين السياسي والقانوني، إبان العشرينيات وصولا إلى الخمسينيات من القرن الماضي، موضع التطبيق وخصوصا في حقل الاقتصاد ومجالات العمل، وما أفضت إليه من تنوع في حاجات النساء وخبراتِهنَّ بالتبعية. تقول الباحثتان ميرا فيري وكارول مويلر Myra M. Ferree and Carol M. Mueller إنَّهُ: «على الرغم من تَوسُّعِ حق التصويت والمشاركة السياسية للنساء حول العالم، فإنَّ... طرق التفكير المجندرة gendered بعمق تسود الدعاوى الخاصة بالليبرالية والحداثة والأفكار القومية والعولمة، وتستمر في توفير طرق للمقاومة المعبر عنها بشكلٍ واضح لِبناء الدولة والعِلم والعلمانية التي ينظر إليها بوصفها صفات مميزة للحياة العامة المعاصرة، وبوصفها مرتبطة بالغرب بشكل أخص»[11].

هذا إضافة إلى أن وحدة الجنس لم تحُلْ دون تدخل الانقسامات الأخرى في المجتمع والمتمثلة في العرق والطبقة والإثنية والسِّن والحياة الجنسية... إلخ، وانقساماتهنَّ تبعا لِهذهِ التحدرات المجتمعية والميول إلى فئات فرعية متعارضة. وكان أنْ ظهرت تسميات وتيارات فكرية عدة تعمل على تمييز أعضائها عن الناشطات النسويات البيضاوات، كـ«النسوية السوداء» على سبيل المثال، فهي تعمل على جمع الناشطات الأمريكيات المتحدرات من أصل أفريقي - أميركي في صفوفها، وكذلك النسويات الملونات ذوات الأصل اللاتيني، فضلا عن النسويات الشاذات، أي اللاتي يختلفن في ميولهنَّ الجنسية عن الطبيعة الإنسانية والاجتماعية السائدة وعن القيم المتعارف عليها أخلاقيا ونفسيا.

وبمعزلٍ عن مثل تلك الاختلافات في هذا الجزء من دراستنا على الأقل، حيث إنَّنا سنعود إلى معالجتهِ بشكل أكثر تفصيلا فيما بعد، دعونا نعد لأن نتساءل هنا عن طبيعة هذا النوع من الخضوع الذي تعانيه النساء، والذي شكل الأساس الذي بُنيَتْ عليهِ افتراضات الفكر السياسي النسوي بمجموعهِ، وأسباب ذلك. ونحن نُسارِعُ في الإجابة عن هذا التساؤل بالقول بأنَّ ذلك ينحصر في شكلين على الأقل من التمايز الذي انبنتْ عليه قيم ومواقف كان لها الفضل في إحداث هذا النوع من الممارسات التي اشتكتْ منها النسويات: أول هذين الشكلين هو التمايز القائم على أساس الجنس sex، وهو ناشئ بشكل طبيعي؛ حيث تنقسم المخلوقات البشرية تحت تأثيرهِ إلى (رجل/امرأة). والشكل الآخر من التمايز قائم على أساس اجتماعي، حيث يتموضع الناس بالتفرقة بين الذكر والأنثى أُطلِقَ عليها تسمية «النوع الاجتماعي» gender. فالتمايز الأول ليس للرجال أو النساء يدٌ في نشوئهِ، ولكنه كان بمنزلة الأساس المادي الذي ستُبنى عليهِ الاعتبارات والتصرفات اللاحقة في إطار النوع الاجتماعي آنفِ الذكر. حيث أصبحت حياة المرأة في ظل التمايز الجنسي تدور حول الإنجاب والأمومة والتربية والرعاية وكل ما يتصل بالشأن الخاص (البَيتي) من أمور، في الوقت الذي يتحمَّلُ فيه الرجل مسؤولية إعالة وحماية النسوة والأطفال ومَنْ هم في حكمهم. وهو ما عُبِّر عنه بـ «تقسيم العمل بين الجنسَين»، والالتزام من ثمَّ بتأدية أدوار خاصة تتفق ومثل هذا التقسيم. من هنا جاء القول بوضع حدود على مجالات الحياة الاجتماعية بين المجال الخاص، الذي يدور حول البيت وأداء ما يتطلبه من مهام، وبين المجال العام، ذلك الذي يدور حول النشاطات التي تستلزم من الرجل العمل على توفير المأكل والملبس والحماية وما إلى ذلك.

إن مثل هذا الفهم لِجوهر الوجود والحاجات الإنسانية والاجتماعية المُعبَّر عنها في تقسيم العمل والأدوار فيما بين الجنسَين، كان قد أفرز هو الآخر تصورا لما يَكُونُهُ «الآخر» وخصوصا المرأة، بحيث تحدَّدتْ من خلالهِ مواقفُ الأفراد والجماعات من المرأة ومن طبيعة العلاقة بين الجنسَين، يمكن إجمالها في خمسةِ توجهات:

- التوجه الأول وهو الذي ساد العالم القديم في بلاد الإغريق خصوصا والمعبر عنهُ في كتابات أفلاطون وأرسطو تحديدا، حيث سادت فيها المخاوف على المرأة من قبل الرجل والمجتمع.

- الثاني، وهو ذلك الذي برز في ظل التوراة (العهد القديم) وأكدته تعاليم آباء الكنيسة، حيث برزت فيها النظرة الدونية إلى المرأة في أجلى صورها، تذكيرا بدورها في الخطيئة الأولى التي أُبْعِدَ من جرائها آدم وزوجه من الجنة.

- الثالث، وهو الذي عاصر النهضة ومشروع التنوير الأوروبي، حيث أعيد النظر في الموقف من المرأة والتعامل مع قضيتها ولكن مع التخوف مما جُبلَتْ عليه من طيش وخفة.

- الرابع، في هذه المرحلة التي شهدت صعود الرأسمالية، كانت هناك مخاوف ليس فقط من عدم حصافة النساء بسبب تحكم المشاعر العاطفية، بل التخوف مما تُمثِّلهُ منافستها للرجل في سوق العمل بسبب قبولها بأجرٍ متدنٍ بشكل عام.

- أما التوجه الخامس، فهو الذي تَميَّزَ بعودة المخاوف السابقة بلبس جديد، حيث أصبحت تدور هذه المرة حول ما يبدو على المجتمع من تفكُّك وانحلالٍ من جرَّاء ما يمكن أن يؤدي إليه إقلاع المرأة عن أدوارها التقليدية في التربية والرعاية ووضعهن للعلاقات الجنسية المتعارف عليها بين المرأة والرجل موضع التساؤل، والتشكيك من ثمَّ في صحتها وجدوى الاستمرار في ممارستها، والمطالبة في نهاية المطاف بإعادة النظر في أمر تقنينها على أن يعني ذلك العمل على التحرر من قيودها قيميا ومجتمعيا. والآن دعونا نرجع إلى الوراء من أجل البحث في التطورات التاريخية والاقتصادية التي أحاطت بوضع المرأة في المجتمع؛ ولنبدأ بالفترة الزمنية التي بدأ بها - أو هكذا يبدو لنا - تقسيمُ العمل الأولي (الجنسي) ذلك الذي تمَّ في إطار العلاقة بين المرأة والرجل.

ربما لم يَشهد التوجه الأول إبَّان العصور الغابِرة، كما نعتقد، تمايزا كالذي سيحدثُ في مراحل لاحقة؛ إذ بَدَتِ المرأة والرجل كأنَّهما يَسعيان سوية من أجل البقاء على قيد الحياة في عالم مملوء بالمخاوف والمخاطر، من دون أنْ يعيرا أيَّ قَدْرٍ من الاهتمام بِمَنْ منهما سيوضع على سُلَّم الأقدمية وأولوية الرعاية. وهو تصورٌ منطقي على أي حال، قادَتنا إليهِ نُدرةُ المادة التاريخية عن حقائق الحياة خلال مراحل الطفولة الأولى للبشرية. فضلا عن تضارب ما جرت صياغتهُ من آراء ونظريات ووجهات نظر حول تلك الحقب التاريخية من دون الوصول إلى رأي قاطع حولها. فَبين قائلٍ بالأُمومية Matriarchy، بمعنى سيطرة الأُم على مقدرات

الأسرة وربَّما المجتمع بالتبعية، وقائلٍ بالأبوية Patriarchy، وآخرين يقولون بالمساواة الفِطرية بين الرجال والنساء في تدبير شؤون العيش وقتها. دليلهم على ذلك ما شوهِد لدى المجتمعات البدائية سواء في ميلانيزيا وأُستراليا أو أفريقيا وأمريكا، اعتقادا منهم أنَّها تعبيرٌ صادق عن حقائق الحياة في تلك العصور.

وما كان للمجتمعات أنْ تظهرَ وتنمو وتتطور من دون أنْ يستلزم ذلك وجود شكلٍ من أشكال تقسيم العمل الاجتماعي، سواء على الصعيد الاجتماعي العام بين الفئات الاجتماعية؛ بين مَنْ يأمُرُ ومَنْ يُطيع، بين المالك والأجير، أو بين السيِّد والعَبد... إلخ، أو على صعيد الحياة الداخلية؛ بين المرأة والرجل، بوصفه أسلوبا لا بد منه من أجل البقاء والتطور. وإذا ما صرفنا النظر عن النوع الأول من التقسيمات الاجتماعية وركَّزنا على النوع الثاني، بمعنى علاقة المرأة والرجل في المجتمع، بوصفهِ موضوع البحث الذي بين أيدينا، فإننا سنجد - ولا شكَّ - جملة من الأسباب التي حدَّدتْ الموقف من المرأة والنظرة إليها من الناحية التاريخية، والتي مازالت تنسحب بتأثيراتها حتى وقتنا الحاضر.

كانت ضرورات الحياة، كما أسلفنا، ترمي بثقلها على المجتمعات الإنسانية فتضطرها إلى اللجوء إلى تقسيم العمل: فالقيادة وإدارة المجتمع وتنظيم وتعبئة مواردهِ بحثا عن القُوت والدفاع عن الجماعة، كان مما يَستلزِمُ بُنى جسدية خاصة ومهارات واستعدادات نفسية، تأتي في مقدمتها القسوة ربَّما، وعلى النحو الذي يَجعلُ منْ يَحوزها قادرا على تحمل تلك المهام والنجاح في مساعيهِ تلك. وهو ما كان يُعطي الأولوية للرجل بقدر حيازته تلك المواصفات، خلاف الأنثى التي لم تكن بُنيتها الجسدية وحتى النفسية/العاطفية تُمكِّنها من أداء تلك الوظائف أو تحمل مسؤوليات من هذا النوع. يضاف إلى ذلك موضوع العفَّة chastity التي تتعلق بغرائز الأنثى ووظائفها لديها، والتي يفترض المحافظة عليها نزولا عند رأي مَنْ اعتبرها بوصفها مَنْ سيُقرِّرُ ماذا، ومَنْ سَيَرِثُ ممتلكات الرجل بعد رحيلهِ. ربَّما تعني العِفَّة لدى البعض غطاء لملكية الرجل وسيطرتهِ على المرأة والمحافظة على النسل ونقائهِ، غير أنَّها في التحليل الأخير من شأنها أنْ تُجنِّبَ المجتمع العديد من أسبابِ الصراعات بين أفرادهِ وجماعاته، وهي إلى ذلك مسؤولةٌ أيضا عن المحافظة على بقاء وسلامة المجتمع من التفكُّك والانحلال، بقدر عملها بوصفها

عامل استقرار وتربيةٍ وإعداد وصياغة لِشخصية الفرد ذكرا كان أو أنثى، وسواء أكان ذلك إبَّانَ مرحلة الطفولة أم في مرحلة البلوغ والنضج. من هنا كانت الحياة الجنسية، والعِفَّة بالتبعية، في ظل ما يحيط بحياة المرأة من ضَعفٍ جسدي وميولٍ عاطفية قوية، هما مصدر اتهام الأنثى بِبُعدها عن الرشادة والحكمة، وفقا لمنظورنا، أو ربما كانت الحياة الجنسية والعفة هما سبب اتهام المرأة بأنها لا تعطي للرشادة والحكمة ما ينبغي من اهتمام، ومن ثم اتُّهِمَت بأنها تقدم ميولها العاطفية بدلا من ذلك.

ربما كان انفراد الرجل بأداء هذا النوع من الوظائف حصرا، وبحكم أهميتها على صعيد البقاء فيما مضى على الأقل، وراء تكريس مقولة «علاقة الهيمنة - التبعية» تاريخيا، والتي غالبا ما أشارت إليها الحركات المدافعة عن المرأة. وقد يُدعَمُ القول بميل المرأة إلى أن تكون تابعة بالخصوصية التي كانت عليها المرأة، والمتمثلة في الرِّقة والعاطفية، إلى جانب التركيبة الجسدية والوظيفية للمرأة والمتمثلة في الإنجاب، مع كل ما يصاحِبُ ذلك من نُزوعٍ جسدي ونفسي ناحية الاهتمام بالعالم الصغير الذي يُمثِّلُهُ الاعتناء بالبيت وتدبيرِ أموره وتربية الأطفال والحنو عليهم. ثم لا ننسى، من بعد كل ذلك، حاجتها إلى الحماية من جرّاء الضعف الجسدي الإنساني التي تجد المرأة نفسها فيه. وربما لم يزل الوضع كذلك حتى الوقت الحاضر إلى حد ما، وإن كان ذلك بشكل أقل نسبيا بسبب العقوبات القاسية التي تفرضها التشريعات والقوانين التي تجرم الاعتداء على الضعيف.

لقد فرض الضعف الإنساني نفسه على المرأة يوم أنْ كانت القوة الجسدية هي المعيار، وصارت هي من ثمَّ التي تحكم أو تقرر مَنْ له الحق في البقاء، وهو ما عبَّرتْ عنه مقولة «البقاء للأقوى». ومن ناحيتهِ فقد اشتملَ الضعف على مطلب الحماية، اقتصاديا وأمنيا، من جانب القوي، وهو في العادة الرجل. وكان ذلك ربَّما مدعاة بل إغراء لهذا الأخير لاستغلال الطرف الضعيف وفرض سيطرته عليه؛ أي المرأة. إلى الدرجة التي أصبحت فيها المرأة نفسها - كما هو الحال لدى بعض الحضارات والتي عُدَّتْ وقتها بوصفها أكثر تقدما وإنسانية من غيرها - بمنزلة مَتاعٍ يُورث، وهو ما وجدناهُ لدى الرومان، هذا إلى جانب أنَّها، وكما هو الحال زمن الإغريق، لم تكن تعد ضمن المواطنين الذين لهم حق المشاركة في شؤون البلاد،

جنبا إلى جنب مع العبيد والأجانب وصغار السن. بل لقد اتخذ هذا الوضع لدى مجتمعات وحضارات أخرى شكل اللجوء إلى وأدِ الإناث حديثات الولادة خشية الفقر والجوع، ووقوعهن في الأسر فيما بعد وامتهانهن مِن ثمَّ من قبل الآخرين. وهو تَصديقٌ لما وَرَدَ في القرآن الكريم، والذي جاء مُطمئنا ومُحذِّرا وناهيا لِهؤلاء عن اللجوء لِمثلِ هذا الإجراء الذي طالَ الإناث، بقوله تعالى؛ (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ)[12]، كذلك، (وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرا)[13]. وربَّما كان لِمثل هذا الضعف المترافق هذه المرة مع الإغراء الذي يُشكِّلُهُ جمال المرأة والغيرة عليها، في مجتمعاتٍ لم تكن الحدود القيمية والموانع الأخلاقية قد تَكَرَّستْ فيها بعد، دافع وراء مخاوف القَيِّمين على أمر تلك المجتمعات من تجاوز «الآخر»، أي الرجل، تلك الحدود والموانع، ومن ثمَّ نشوب الصراعات في أوساطها وما يمكن أنْ تَجرَّهُ من عدم استقرارٍ من شأنه أنْ يُهدِّدَ الوجود الكلي لهذه المجتمعات[14]. وهو ما أشارتْ إليه الباحثة بوميروي Pomeroy في مَعرض حديثها عن تشريعات سولون Solon Regulations في دولة مدينة أثينا إبّان القرن السادس قبل الميلاد، قائلة: «إنَّ التنظيمات التي تعهدها سولون والتي قد تبدو لأول وهلة أنَّها معادية للنساء، كانت تهدف في الواقع إلى إزالة الصراع بين الرجال وتقوية الديموقراطية الوليدة. لقد كانت النساء مصدر احتكاك دائم بين الرجال. وكان حلُّ سولون لهذه المشكلة يتمثل في الإبقاء عليهن بعيدا عن الأنظار والتقليص من تأثيرهن»[15].

وإذا ما اتفقنا على ما كانت قد أمْلَتْهُ الطبيعة من شروطٍ ألزَمَت النساء بالقبول بدورٍ ثانوي، في مراحل تطور الإنسانية الأولى على الأقل، وما أدَّاهُ الرجال والمجتمع من ناحيتَيهما أيضا في إكراه النساء على مثل هذا الخضوع لِمطالبهما، وفقا لرأي منظرات النسوية؛ فماذا عن النساء؟ هل يمكن إرجاع ذلك إلى رضاهنَّ الذاتي بمثل هذا الوضع، أو ربما من باب الإذعان للمطالب المفروضة عليهنَّ، أو قَبولِهنَّ السلبي به على أقل تقدير؟ هنا لا يمكن الجزم حقيقة بسببٍ أو بشرطٍ كافٍ sufficient condition ومقنع في الإجابة عن مثل هذه التساؤلات. ما جرى إيراده من أسباب، سواءٌ ما تعلق منها بالإملاءات التي تفرضها الطبيعة؛ الخاصة منها أو العامة، أو بدور الرجال والمجتمع في هذا المجال، هو ما يمكن إدراجه

تحت باب الظروف أو الشروط الضرورية necessary. وعلى رغم ذلك، فربَّما كان لاستبطان الإكراه دوره في هذا المجال، وذلك نزولا عند تفسيرات النسويات القائلات بالدور الإنشائي الذي يُؤديهِ المجتمع في خلق الكائن الذي سَيُحوِّلهُ المجتمع إلى «الأنثى» في مقابل «الذكر». ثُمَّ ألا يمكن أنْ يكون إقبال الأجيال من النساء على تأدية الدور الذي وَجَدنَ عليهِ أنفسهن بالطبيعة، وفي أحد جوانبهِ على الأقل، بمنزلة تعبير عن رضا قد يكون غريزيا لِتقَبُّلِ مثل هذا الوضع، وهو ما نَجِدهُ في ميل الطفلة/الأنثى، في خياراتها في ممارسة ألعابٍ معينة أكثر من غيرها أو في التصرف العادي حيال الآخرين، إلى كل ما يَشي بالأمومة والرِّقة في تصرفاتها، على العكس من ميول الطفل/ الذكر. فضلا عن بروز مثل هذه الميول حتى لدى إناث الطير والحيوانات العليا الأخرى. أما المساواة في الحقوق والتمتع بالفرص التي يمكن أنْ يُتيحها المجتمع فهي مسألة أخرى، وهي من ثمَّ تختلف أيضا باختلاف الزمان والمكان والثقافة ودرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي. ومن ثمَّ يجب عدم الخلط بين المساواة بوصفها علاقة تخضع لشبكة مترابطة من المؤثرات المادية والمعنوية، وبين وضع النساء وأدوارهن في المجتمع.

كان ظهور الرأسمالية إيذانا بانتهاء العديد من أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية مع ما رافقها من تمزق اللحمة والروابط داخلَ وفيما بين الجماعات الأولية والمجتمعات المحلية communities وتوسع الأسواق من جرَّاء المَكْنَنة وتوسُّع المدن وانتشار الحروب الداخلية والخارجية التي أمْلَتها الحاجة إلى المواد الخام واليد العاملة والسعي من أجل السيطرة على الأسواق. وكان أنْ قُذِف بأعداد متزايدة من الناس من أماكن وجودهم التقليدية إلى المدن الآخذة بالتوسع، وظهرت الأسر التي لا معيل لها، مما اضطرت النسوة معه إلى أخذ زمام المبادرة والنزول إلى سوق العمل. تقول سيمون دي بوفوار: «بما أنَّ انطلاق الصناعة المباغت يتطلب يدا عاملة أكثر من تلك التي يُؤمِّنها العمال الذكور، فمشاركة النساء ضرورية. تلك كانت الثورة الكبرى التي غيَّرتْ في القرن التاسع عشر مصير المرأة»[16]. كما أنَّ الرأسماليين في بداية أمرهم كانوا أكثر مَيلا إلى تشغيل النساء اللواتي تَميَّزنَ بصغر السِّن والأمية وعدم المهارة، وذلك لاعتباراتٍ تتعلق برخص الأجور وربما للاقتناع وعدم ميلهن إلى التحريض وأعمال الشغب إثارة أو استجابة.

لذا غالبا ما كانت المرأة العاملة موضوعا للاستغلال من قبل أرباب العمل[17]. وهو ما ميَّز، من ناحية أخرى، المطالبات المدافعة عن حقوق المرأة والتي تقدَّمتْ بها بعضٌ من نساء الفكر والأدب آنذاك، والتي كانت مقتصرة على مخاطبة عواطف الناس وإقناع النخبة بضرورة تعليم المرأة - وخصوصا المتحدرات منهن من بين أفراد الطبقات الوسطى والعليا - حماية لها من الاستغلال ولكي تأخذ مكانها اللائق في البيت وفي سوق العمل.

وعندما تحقق للمرأة مطلبها في التعلم والضغط من أجل توفير فرص العمل، كان النظام الرأسمالي قد قطع شوطا متقدِّما في المَكْنَنة والتعقيد. هنا كان من مصلحة رجال الأعمال، وعملا على الاستفادة القصوى من طاقة قوة العمل البشري، اللجوءُ إلى وضع معايير ومقاييس خاصة للمتقدِّمين للعمل ولشغل المراكز الوظيفية في مصانعهم ومكاتبهم؛ كالوزن والطول والعمر وقوة التحمل والزواج والحَمل، وما شابه ذلك لاسيّما في مجالات بعينها كالبناءِ والمَصاهِر والمَقالِع والمناجم والحراسة والجيش والبوليس على سبيل المثال وليس الحصر. هذه الأسباب، وربما أخرى غيرها، كانت بمنزلة الدافع الكامن وراء مطالبات الحركات النسائية بإعادة النظر في مجمل النظام الاجتماعي والسياسي القائم؛ قيما ومؤسسات، بقدر ما كانت تلك القيم والمعايير المتَّبعة مُصمَّمة لِتتلاءم أو تَخدم في التحليل الأخير، مصالحَ الجنس الآخر؛ الرجل، أو هكذا فهمت من قبل المدافعات عن حقوق المرأة. وكان ذلك أيضا سببا للتغيير الذي طرأ بمرور الزمن على مواقف تلك الحركات والتنظيرات التي سيقتْ دفاعا عن مصالح النساء ونظرتهنَّ الخاصة إلى العالم وتأكيدا لوجهات نظرهنَّ بهذا الخصوص.

في هذا الخِضِّم من التكالُبِ على مصادر الرزق والتنافس على الفوز بالفرص المتاحة التي تتميَّزُ أصلا بِنُدرتها، وَجَدَتِ المرأة نفسها في وضعٍ ثانوي أو تابع للرجل. فهي مضطرة إلى منافسة الرجل ولكن في ظل شروط التمايز الجنسي الذي يُعطي الأولوية للرجل في ولايتهِ على الأُسرة والبيت أو المجال الخاص، وكذلك للمعايير والمقاييس والشروط الموضوعة على المتنافسين، والتي لا تتناسب مع مؤهلات المرأة الطبيعية الجسدية أو الجنسية. من هنا كانت المحاولات من أجل إعادة النظر في محتوى هذا النوع من التقسيم والتمايز على صعيد العمل

والجنس، بين المجالَين الخاص والعام. تمثل السعي في هذا الاتجاه في استحداث مقولة أن التمايز بين الرجل والمرأة هو أمر تواضع عليه المجتمع، فهو إنشاء اجتماعي social construction ليس إلا. فالمرأة على حد تعبير سيمون دي بوفوار «لا تُولَدُ امرأة، بل المجتمع هو من يجعل منها ذلك الكائن الذي يُطلَقُ عليهِ امرأة». وهو ما استلزم السعي من أجل إلغاء التقسيم البيولوجي القائم على الجنس sex بين المرأة والرجل؛ ذلك لأنَّهُ ليس هناك من اختلاف في الطبيعة بين هاتين الفئتَين، بل هناك ما يمكن أن يُطْلَق عليه اختلافات في الوظائف، وربَّما أيضا في الظروف التي عملت على خلق تلك الاختلافات، وفَرَضَتْ مِن بعد ذلك العمل على مراعاتها بدل اتخاذها ذريعة من أجل حرمان هذا القطاع الواسع من الناس من فُرصهِ في الحياة الفاعلة وتحقيق الذاتية (أو الذاتيات) الخاصة لأفرادهِ. وهو ما كان موضوعا لكثير من الجدل بحيث أسهمت فيه الحركة النسوية بجهد وافر، ومحاوِلة العمل في الوقت نفسه على استبدالهِ بمفهوم آخر هو النوع الاجتماعي gender، بمعنى إحلال التقسيم القائم على النوعٍ الاجتماعي محل التقسيم السابق القائم على الجنس (الطبيعي) sex، بوصفه تقسيما أنشئ وتووضع عليهِ اجتماعيا socially constructed. وعلى رغم ذلك فلم يكن لمثل هذا التحول في التفكير ليقنع البعض من مُنظِّرات النسوية؛ ذلك أنَّ من شأن مثل هذا الاتجاه في القول بالتشابه sameness، على رغم ما يمكن أنْ يُوفره من حقوق للنساء ومساواة لهنَّ مع الرجال، أنْ يؤدي إلى القبول بالمعايير الاجتماعية والاقتصادية المفروضة ذكوريا على النساء، من دون أخذ بالاعتبارات التي تفرضها الطبيعة الخاصة للنساء والتزاماتهنَّ البيتية والأسرية الأخرى، وهو ما يعني في التحليل الأخير الدخول إلى حلبة المنافسة مع الرجال ولكن من قبل نقطة الشروع. وهو ما دَفَعَ - بوصفه إجراء لاحِقا - إلى الأخذِ بمفهوم الاختلاف difference بين الفئتَين، في محاولة من النسويات لترتيب حقوق أخرى لاعتبارات تتعلق بخصوصية المرأة واستقلالها الذاتي يَتجاوَزْنَ بها المساواة التي اعتَبْرنَها تميل إلى مصلحة الرجال. بل ذهبت البعض من منظرات النسوية إلى المغالاة في تقييمهن لصفات التمايز بين النساء والرجال والخصوصية التي تتمتع بها النساء على الرجال. وعلى رغم ذلك فقد كانت لمفهوم الاختلاف الذي سعت إليه بعض من منظرات النسوية مَساوِئه

الخاصة؛ ذلك أنَّهُ سيعيدُ إلى الواجهة مسألة الاختلاف في الطبيعة بين الجنسَين ومن ثمَّ إعادة شرعنة تقسيم العمل بين المجالَين الخاص والعام.

تقودنا هذه المقدمة إلى تساؤلٍ مركزي عن الكيفية التي تحققتْ بها ظاهرة القَهر أو الاضطهاد ضد المرأة فردية كانت أو اجتماعية.

الحقيقة هي أنَّ تقديمَ إجابة شافية عن تساؤلٍ كهذا لا بد أن يَضَعَ نصْبَ عَينَيهِ العديد من الاعتبارات، ويأتي في مقدمتها ضرورة تَتبُّع الأصول التاريخية الفكرية المفترَضة منها والواقعية لِظاهرة الخضوع والاضطهاد التي طبعتْ بدورها علاقة الأفراد والمجتمعات بالنساء بعامة ومواقفهم تجاه المرأة بخاصة. إذ مما لا شك فيه أن هناك العديد من العوامل التي نَجِدها غائرة في طيّاتِ التاريخ تسهم في تشكيل وعي الناس وتلوين نظرتهم إلى الأمور، وذلك عبر عملها على تشكيل قيم هؤلاء ومعايير السلوك المعتمدة في المجتمع. ولا يَشذ الموقف من المرأة وما رافقه عبر التاريخ من نظرات تشي بالدونية inferiority، بكلِّ ما تَحمِلهُ هذه الأخيرة من مَيلٍ إلى إجازة أو ربَّما شَرْعَنة أشكال من السلوكيات اتسمت بالاضطهاد؛ ذلك الذي نسعى إلى إيجاد تفسيرٍ له في هذا المقام. تقول كارول بَيتمان Carole Pateman، إحدى المنظرات النسويات وصاحبة اتجاه راديكالي نقدي للديموقراطية الليبرالية، كما تصف به نفسها، في تفسير النظرة الدونية للنساء ومن ثمَّ توصيفهن بكونهن «أداة هَدمٍ أساسية للمجتمعات»، بأنَّ تلك النظرة «ترجع إلى أصلٍ قديم ancient origin وهي من ثمَّ مُنْغَرِسة وبعمق في ميراثنا الأسطوري والديني»[18]. وهو ما يعني أن للتراث الفكري الغربي، والقيم التي أرسَتها الممارسات في ظلِّهِ جيلا بعد جيل، اليدَ الطولى في المساهمة في تشكيل نظرة المجتمع إلى النساء ومن ثمَّ تسويغ التعامل معهنَّ بهذا الشكل. وسيكون من ثمَّ لِزاما على الباحثين الذين سَيَتنَكَّبون أمر معالجة موضوعات النسوية الرجوع إلى الماضي من أجل التنقيب عن أسباب لتلك التصورات التي يمكن أن تكون قد لَوَّنَت مواقف الأجيال اللاحقة حتى يومنا الحاضر. وهو ما سنعمل على توضيحه قدر الإمكان في النقطة التالية.

إنَّ محاولتنا في هذا المجال تأتي وهي تُركِّزُ على تبيانِ مقولة ثنائية الذكر-الأُنثى عبر تسليط الضوء على مفهوم الاضطهاد الجنسي من زاوية النظر الخاصة

بالنسوية، وبكلٍّ ما يشتمل عليه مثل هذا التصنيف من تمييزٍ جنسي وتبعية جنسية على حساب الإناث لمصلحة الذكور. ثم سنعمد بعدها إلى تبيان الاتجاهات الفكرية الثلاثة ذات الصلة بتحديد ماهيّة ثنائية الذكر-الأُنثى، ليقودنا ذلك أخيرا إلى صبِّ التركيز على جدلية العام – الخاص وحيثياتها.

المبحث الثالث
الاضطهاد الجنسي

يَسودُ لدى مُنظِّرات النسوية اعتقاد بأنَّهُ على الرغم من اندلاع الثورة الفرنسية في العام 1789 وتشديدها على مبادئ الحرية والمساواة والإخاء، فإن النساء بَقينَ بعامة مُسْتَبعَدات من الوضعية القانونية للمواطنة حتى بدايات القرن العشرين. وذلك لم يكنْ مَحض مصادفة؛ بل كان سياسة صريحة سانَدها كلٌّ من السياسيين والمُنظِّرين السياسيين معا. فقد نَظَرَ أرسطو وأنصاره إلى النساء من زاوية كونهنَّ كائنات غير سياسية، أو بالأحرى كائنات مُناهِضة للسياسة، يَنتَمينَ بسببٍ من استعداداتِهِنَّ العقلية والعاطفية إلى النطاق الخاص بالأُسرة والبيت، أما المزايا والمراكز السياسية الرفيعة فهي مرتبطة بالذُكور حصرا. هذا المنظور لم يتطور كثيرا في الفكر السياسي المسيحي إبّانَ القرون الوسطى، فقد نُظِر إلى مواطنة المرأة وحقوقها بوصفها إضافة غير ضرورية؛ ذلك أنَّ اهتمامات النساء يُعبَّر عنها فعلا من خلال آبائهنَّ وأزواجهنَّ. هذا إلى جانب كون وضع النساء على قدم المساواة مع الرجل من شأنهِ أن يغدو مُتعارِضا مع التراتبية الطبيعية التي قدَّرها الله تعالى. أي بمعنى أنَّ الأرسطيين والنظريات المسيحية والبَطريَركية Patriarchy بصورةٍ عامة يُركِّزون على فكرة واحدة مفادها: «أن النساء بسبب طبيعتهنَّ غير قادرات على التفكير العقلاني، وهو ما يَجعلهنَّ غير أهلٍ لأنْ يُصبِحنَّ مواطنات»[19]. وهو مَدارُ تأكيد وعناية كلٍّ من ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وتيودور أدورنو Theodor W. Adorno: حيث إنَّ الكنيسة عبر تاريخها، كما يقول الكاتبان، «لم تُفوِّت فرصة من أجل التأثير في المؤسسات الشعبية، سواء تعلَّقَ الأمر بالعُبودية، الحملات الصليبية أو مطاردة اليهود، مُتحالفة بذلك مع الأحكام التي أطلَقها أفلاطون ضد المرأة... [ذلك] أنَّ الكنيسة قد أقرّتْ بعقيدة دونية المرأة»[20].

شَهِدَتْ نهاية القرن الثامن عشر صعودَ شعبية الليبرالية ونظريات الحقوق الطبيعية Natural Rights، وقد شدّدتْ كلتاهما في حيثياتهما على أنَّ كلَّ الرجال لهم الطبيعة نفسها والتي غالبا ما تتمثل في القدرة على التفكير العقلاني، ومن ثم فإنَّ لهم أيضا الحقوق الطبيعية نفسها. وعلى الرغم من أنَّ نظريات الحقوق الطبيعية قد استُخدِمتْ أصلا لأغراضٍ محافظة، مثل تحديد الالتزامات العامة لكلِّ الناس تجاه الملك، فإنّها عُدَّتْ ذاتَ طابع تَقدُّمي وقتها بقدر ما انطوتْ على توفير حقوق وحريات المواطنية. ومع ذلك فلم تتسعْ نظريات الحقوق الطبيعية لِتشملَ في دائرة اعترافها أوضاع النساء؛ إذ ظلَّ التمييز قائما بين الرجال والنساء. فالنساء على رغم مميزاتهن الخاصة فإنَّهن بصورة طبيعية أدنى مكانة من الرجال، لهذا يتعين استبعادهنَّ من نطاق حقوق المواطنة. وقد كان ذلك رأي العديد من المُنظِّرين الذين اعتُبروا آنئذٍ ديموقراطيين راديكاليين، مثل جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau [21].

وضمن هذا الإطار الفكري وعلى امتدادِ حِقَبٍ كثيرة من التاريخ، فإنَّ العبارتَين «تفكير النساء» و«النظرية النسوية» كانتا تُعتبران اجتماعا للفظَين متناقضَين في المعنى والماهيّة. إذ إنَّ الجزء الأكبر من الثقافة الغربية، ومنذ صياغة الفيلسوف ديكارت لِنظرية الفصل بين العقل والجسد في القرن السابع عشر، قد شهد الاستناد إلى كون النساء مرتبطات بالطبيعة والجسد وظروف الحياة الواقعية، في حين أضحى الرجال مُرتبطين بالثقافة والعقل والفكر والفلسفة التجريدية[22]. مثل هذا الارتباط بين هذه الموضوعات نفسها دفع بالباحثة الكندية باربَرا ويتمر Barbra Whitmer، إلى تبيانِ فكرة أنَّ ثنائية الذكر - الأُنثى هي امتدادٌ لِثنائية العقل - الجسد في الموروث الثقافي الغربي، تقول ويتمر: «لقد عُظِّمَ العقلُ باعتبارِه عُنصرا بنَّاء في النظام والحضارة، بينما خُفِّضَ من قيمةِ الجَسَد بوصفهِ عنصرَ الفوضى والطبيعة. وقد جرى في التاريخ الغربي الإفصاح عن الانفصام بين العقل والجسد وفقا للجنس. حيث اقترنَ العقل، من زاوية كونهِ أسمى وأعلى مَنزِلة، بكلِّ ما هو ذُكوري، بينما ارتبطَ الجَسَدُ بوصفه أدنى مَنْزِلة، بكلِّ ما هو أُنثَوي. وبسبب ربط العقل مع المُطلَق، فقد أصبح يُنظَرُ إلى الذكر بأنَّهُ «أنا» الذُكورة السامية أو المُطلق بحد ذاتِه، بينما يُنظَرُ إلى المرأة باعتبارها صورةٌ لِطبيعةٍ مادية أدنى مَقاما.

وعلى الرغم من النظر إليهما باعتبارهما من طبيعَتَين مُختلِطتَين، فإنَّ الذكَر يُعَّدُ «أعلى» شأنا والأُنثى «أدنى» شأنا. وهكذا يُصبِحُ الجنس رمزا رئيسا في ثنائية السُّمو والحُلول، والروح والمادة. كما يَظهَرُ هذا الاستحواذ على ثُنائية الجنس في الفرق بين البَيولوجيا والثقافة. حيث يُصوِّرُ هذا الفرق الحاجةَ البَيولوجية التي يَخضَعُ لها النساء والرجال معا ويَتكيَّفون معها، كما يُصوِّرُ أيضا العادات والقوانين المُكَوَّنة ثقافيا، والتي تَفْرِضُ على النساء أدوارا دونية»[23].

وفي ضوء ذلك، فإنَّ الرجل والمرأة كليهما مُجسَّد في هيئةٍ آدمية وفقا لهذا النموذج الأولي الثنائي (الذكر - الأُنثى)؛ فَبَينما يَمتلكُ الرجلُ القدرةَ على السُّمو فوق جَسَدهِ عبر العقل أو العقْلَنة، فإن المرأة يُفتَرَض فيها أنها لا تَمتلكُ مثل هذه القدرة العقلانية. ومن ثم يعني هذا التقييمُ الأدنى للجسد وبالتالي للعاطفة والغضب، ارتباطَ الغضب بالحاجة البَيولوجية إلى الجسد نفسهِ، لكنَّهُ يخضع بالضرورة لسيطرة عقل الرجل. من جانبٍ آخر، لا يمكن بَتاتا السيطرة على العاطفة في شخص المرأة بسبب ذلك «النقص» في المقدرة العقلانية لديها. ومن ثمَّ تغدو مثل هذه النظرة تبريرا للإساءة إلى النساء بعامة وأداة بأيدي الرجال للسيطرة عليهنَّ، وذلك في ظلِّ الزَّعْم بأنَّهنَّ غير قادرات على التحكُّم في أنفسهنَّ، ولهذا فإنَّ اندلاع الاضطراب والفوضى في المجتمع تحت السلطة الذُّكورية سيعني أنَّ هناك قِوى أُخرى فاعلة غير قوة الرجل العقلاني، وأن العقل المقدّس عند الرجل العقلاني قد هيمنَ على المجتمع. ويجب أنْ تُعزى مثل هذه اللاعقلانية إلى الجَسَدِ الشرِّير الخاطئ والأدنى مقاما، أي أنَّها باختصار تَرجِعُ إلى كلِّ ما لا يَمتُّ بصلةٍ إلى الرجل العقلاني[24]. ولا شكَّ في أنَّ إحالة مثل هذه الرؤية الفكرية إلى عالم المُمارَسة سيعني من جُملةِ ما يعنيهِ معاناة النساء جرّاء التمييز الجنسي الممارَس بحقِّهِنَّ في كلِّ دول العالم. لذا لم يكنْ غريبا والحالة هذه أن تَغدوَ كثير من أُسس التمييز الممارَس ضد النساء، لدى عديدٍ من الجماعات الثقافية وربَّما الدينية أيضا، ذاتَ طبيعة حتمية وتضفَى صفة المقبولية عليها لهذا السبب، وعلى النحو الذي يُخرجها من نطاق أشكال التمييز التي حدَّدها الإعلان العالمي لِحقوق الإنسان في العام 1948 ذات العلاقة بالعرق أو الدين أو الرأي السياسي. فالتمييز الجنسي كثيرا ما يَجِدُ تَبريره في كونهِ يتوافق مع العديد من الثقافات الفاعلة في العالم الآن. وفي معظم دول

العالم لايزالُ التمييز الجنسي قائما في مجالات التوظيف والترقية الوظيفية وقوانين الأحوال الشخصية وفي العديد من جوانب الحياة الأخرى، وسوف يَظَّل هذا الوضع روتينا مُنْتَهَجا لِسنوات كثيرة قادمة ربَّما[25]. فالتمييز الجنسي تجاه النساء، وفقا لسوزان مولر أوكين، لا يُغفَل ذِكرُهُ أو يُشار إليه في سياق النقاشات حول الحقوق الجماعية Group Rights بصورةٍ مُقتضبة فقط، بل «وليس عَرَضيا أنْ تُجعَلَ للموضوع مكانةٌ خاصة Special Status بالمعنى السلبي للكلمة، وكأنه بطريقة أخرى ليس تمييزا جنسيا حقيقيا أو على الأقل يُفْلِتُ من عملية التدقيق وإمعان النظر التي تَطالُ الأشكال الأخرى من التمييز والمحاباة. وليس من المُستَغرَبِ أنَّ موضوعَ اللامساواة الجندرية Gender Inequality يُعالج بشكلٍ مَنقوص، أو أنَّهُ يُلاحَظُ بصورةٍ متفاوتة الأهمية أو حتى يُتَجاهل من قبل الليبراليين الذين يعالجون موضوع الحقوق الجماعية. وسبب ذلك وفق زَعمي هو أنَّ كل الثقافات تقريبا ثقافات بَطريَركية بدرجةٍ من الدرجات، وأنَّه من الصعوبة البالغة بمكان التوفيق والمُواءَمة بين المطالبة بمعاملة النساء معاملة متساوية مع الرجال وبين الممارسات العملية لِكثير من الأديان والجماعات الثقافية، بما فيها الجماعات التي تُطالِبُ بـ «الحقوق الخاصة» Special Rights. وعلى رغم ذلك، فإنَّ اللامساواة الجندرية تُعدُّ مشكلة جديرة بالدراسة؛ فأيّ نظريةٍ سياسية ليبرالية تحتاج إلى فَهمها ومعالجتها، وذلك على الرغم من التوجه العام إلى نسيان حقيقة كون النساء يُشكِّلنَ أكثر من نصف سكان العالم، وأنَّ أي نظرية قائمة على أساس الحرية أو رفاهية الأفراد لا يمكنها تجاهل هذه الحقيقة، أو صبّ القليل من الاهتمام نسبيا على موضوع التمييز الجنسي المُمارَس تجاهَهنَّ[26].

المبحث الرابع
تبعية النساء والهيمنة الذكورية

إن تبعية النساء وفق المنظور الخاص بالنسويات هي نتيجة للهيمنة الذكورية التي تُعبِّرُ عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المُنظَّم بحقِّ النساء في المساواة مع الرجل في الحقول جميعها. ويَقترِن بمفهوم تبعية النساء مفهومُ التمييز بين المجالَين العام والخاص وما يَتعلَّقُ به من التوزيع

غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية نتيجة للهيمنة الذكورية، إذ يجري إقصاء النساء وتهميشهنَّ في المجال الخاص ثم دفعهنَّ للبقاء في دائرة الحياة المنزلية، في حين يَستقِلُّ الرجال بالمجال العام ومُختلف حُقولِه: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مما يعزز الاعتقاد بكون الطبيعة Nature هي مَنْ أوجدتْ مثل هذا التمييز، وأنَّ الرجل وحده هو منْ يَصْلُحُ للاضطلاع بوظائف المجال العام[27].

يترتَّبُ على ذلك الخلاصة التي تَذهَبُ إلى ربطِ تبعية المرأة بالمكانة الدنيا التي تحتلها اجتماعيا، وتعود هذه الأخيرة بدورها وفي جانبٍ منها على الأقل إلى حالة تمايزٍ جنسي واضح تميلُ إلى مصلحة الرجل. ويَمتَّدُ هذا الوضع ليشملَ قضايا التَحرُّش الجنسي بالنساء، فهو تمييز قائم على أساس الجنس مادام الجنس نفسه قد حُدِّدَ باعتبارِه الدلالة الاجتماعية للأُنثويّة المجتمعية. فإذا ما كانت النساء عُرضة للتحرّش الجنسي من قبل الرجال، فذلك لأنَّهن نساء في المقام الأول. وهناك ثلاثة أنماط من الحُجج التي تدعم وضعية تبعية المرأة للرجل: أولها أنَّ العلاقة الجنسية التي لَطالما أتاحت استمرار النسل قد جعلت النساء في تبعية اقتصادية للرجال بحيث أدامت دُونيَّتهنَّ عبر التاريخ، وقُل الأمر عينه فيما يخصُّ تهيُّئَهنَّ الجنسي حيال الرجال. وثانيها يتمثّل في اعتبار التحرّش الجنسي بمنزلة التعبير الأمثل غالبا عن النموذج الذكوري للمبادرة الجنسية، والذي تُكْرَهُ النساء عليه. وثالث أنماط الحجج أنّ نوع الجنس هو الذي يُحدِّدُ هوية النسبة الكبرى من النساء في المجتمع، ولهذا فإنَّ ممارسة الرجال للعنف الجنسي تِجاههنَّ ترجِعُ أصلا إلى استغلالهنَّ من حيث كونهنَّ نساء. والواقع أنَّ المُفارَقة في نوع الجنس تكمن في قابليتهِ لأنْ يُختزل في الدور الجنسي الذي تُؤديهِ النساء من حيث اختلافهنَّ الجنسي. فأنْ تكون الأُنثى امرأة وأنْ تَنتمي إلى الجنس الأُنثوي، يعني أنْ تَظْهَرَ على الدوام مُهيأة لِرغبات الرجال، وخاضعة لِسطوتهم ومُطيعة لأوامرهم وإرادتهم[28].

يعني ذلك أنَّ تبعية النساء للرجال تبعية متجذّرة ومتداخلة في مجالات الاجتماع والاقتصاد والثقافة، مما انعكس بدورهِ على البُنية السياسية بصورةٍ مَلحوظة. وهو ما دعا الأنثربولوجية الأمريكية شيري أُورتنر Sherry B. Ortner إلى القول: «إنَّ شمولية خضوع الأنثى، وحقيقة أنَّهُ خضوعٌ موجود

داخل كل نمط من الهياكل الاجتماعية والاقتصادية، وفي مجتمعات من كلِّ درجة من درجات التعقيد، يُوضِّحُ لي أنّنا نَثورُ ضد شيء مُعقّد جدا وعَنيد جدا، شيء لا يمكننا دَحرهُ ببساطة عن طريق إعادة ترتيب بضعة مَهمات وأدوار في النظام الاجتماعي، أو حتى عن طريق إعادة تنظيم البُنية الاقتصادية كلها»[29]. بل يمكن القول مع هذا الرأي إنَّ مجرد انعدام التمييز العرقي الاعتباطي arbitrary discrimination ليس دليلا على غياب اللامساواة بين الجنسَين في المجتمع، بل قد يكون علامة من علامات وجودها؛ ذلك لأنَّ النساء هنَّ ضحايا هيمنةٍ اجتماعية شاملة، فَلَم يَعدْ من الضروري أصلا الاستزادة في قهرهنَّ اجتماعيًا وتمييزهنَّ جنسيا. فالتمييز العرقي الاعتباطي على صعيد أماكن العمل والتوظيف لم يَعُد يؤدي فقط إلى تكريس امتيازات الرجال بل إنَّ ممارسته أصبحت غير واردةٍ عمليا، لأنَّهُ لم تعد هناك أصلا فرصٌ وظيفيةٌ مُتاحةٌ للنساء بحيث تَستوجِبُ اللجوء إلى هذا التمييز لِغرض إقصائهنَّ منها. فقد تنجح هذه المرأة أو تلك في التصدّي للضغوط الاجتماعية والوصول إلى مراكز وظيفية عُليا ومتوسطة، لكنَّه مع ذلك يبقى فعلا هامشيا، إذ كلَّما كانت الهيمنة الذكورية أقوى صَعُبَ على المرأة في المجتمعات الديموقراطية الغربية خَوْضَ المنافسة في سوق العمل ومن ثمَّ تتقلَّص الفرص المتاحة التي يُصبِح فيها التمييز الجنسي جلّيا للعيان. أي أنَّ المؤسسات الاجتماعية تُطوَّعُ لخدمة الذكور من الناحية العملية وتتراجع الحاجة فيها إلى اعتماد سياسة التمييز العرقي. ومن ثمَّ، إذا أردنا التصّدي لِمثل هذه الأشكال من الظلم، ينبغي علينا إعادة صياغة مفاهيمنا بشأن اللامساواة الجنسية بوصفها قضية؛ ليس من حيث كونها تتعلَّق بموضوع التمييز العرقي الاعتباطي بل من زاوية كونها تتصل بموضوع الهيمنة الذكورية[30].

وفي ضوء ذلك، يمكننا تبيان ثلاثة اتجاهات رئيسة في تفسير ماهيّة خضوع المرأة وتبعيتها للرجل؛ أولها يُعالِجُ الخضوع من زاوية المادية التاريخية، وثانيها يَنظرُ إلى تَبعية النساء من زاوية الربط بين الإعاقة والهوية الأُنثوية، أما ثالثها فيعالج موضوع هذه التبعية من زاوية كونها نِتاج العلاقة السياسية بين الجنسَين. ويمكن تبيان هذه الجوانب على النحو التالي:

الاتجاه الأول: تبعية النساء من زاوية المادية التاريخية

لقد لاحظَ فريدريك أنجلز أن التقسيم الأصلي للعمل بين الرجل والمرأة كان لِغاياتٍ ذات صلة برعاية الأطفال، حيث إن الزوج داخل العائلة كان هو المالك، أما الزوجةٍ فلم تكن إلا وسيلة للإنجاب، أما الأطفال فهم العمالة. وكان تكاثر الجنس البشري نظاما اقتصاديا مهما، وهو مختلفٌ في طبيعتهِ عن وسائل الإنتاج. ولكن أنجلز قد أُعطي من الفضلِ أكثر مما يستحق عن هذه التعاريف المتفرِّقة بشأن اضطهاد النساء بوصفهنَّ طبقة جنسية Sexual Class. إذ إنَّ نظام الطبقة الجنسية لا يُعترف به إلا حينما يتقاطع مع البنية الاقتصادية، فالمشكلة الاقتصادية تلك، وفقا للباحثة شولاميث فايرستون «والتي تُردُّ إلى ملكية وسائل الإنتاج، وحتى وسائل الإنجاب، لا تُفسِّرُ كلَّ شيء. فهناك مستوى من الحقيقة لا ينشأ من الاقتصاد مباشرة»[31]. وهو ما يستدعي من النسويات وخصوصا الراديكاليات منهنَّ العمل على تطوير منظور مادي يبتعد عما عبَّرت عنه الماركسية في نُسختها الكلاسيكية، كما يُمكن في الوقت نفسه تفسير ظاهرة خضوع المرأة وتبعيتها للرجل. فشولاميث فايرستون كانت قد بيَّنتْ أمر هذه المَهمَّة من خلال عملها على إبراز كون التقسيم الجائر للجنسَين تقسيما (طبيعيا). فالعائلة البَيولوجية – الوحدة الإنجابية المكوَّنة من ذَكرٍ وأنثى وطفل – هي شكلٌ من أشكال التنظيم الاجتماعي وتتَّصِفُ بما يَلي من حقائقٍ أساسية:

1 - كانت النساء على مدى التاريخ وحتى ظهور تنظيم النسل، تحت رحمة طبيعتهنَّ البَيولوجية - أي وضعية الحيض وانقطاعه، والأمراض النسائية والولادة المؤلمة المتواصلة، وإرضاع ورعاية الرُّضَّع – كل ذلك جعلهنَّ يَعتمدن على الرجال سواء كان الرجل أخا أو أبا أو زوجا أو عشيرة أو حكومة أو المجتمع ككل، من أجل البقاء المادي.

2 - الأطفال الرُّضَّع من جانبهم سيَستغرِقون وقتا غير قصير لِيَكبروا، وهو أكثر مما تَستغرِقُهُ الحيوانات، بسببِ ضعفهم واعتمادِهم على البالغِين من أجلِ البقاء المادي.

3 - إنَّ الاعتماد الأساسي المتبادل بين الأم والطفل قد وُجِدَ بشكلٍ ما في كل مجتمع؛ سواء أكان في الماضي أم الحاضر، وعمل من ثمَّ على تشكيل الجانب السيكولوجي لكلِّ أُنثى بالغة وكل طفل.

4 - أدَّى الاختلاف الإنجابي الطبيعي بين الجنسَين إلى التقسيم الأولي للعمل على أساس الجنس، والذي يُمثِّلُ أصل جميع التقسيمات الأُخرى الاقتصادية والثقافية بخاصة، وربما يَمتد لِيشمل حتى جذور مختلف الطبقات الاجتماعية، أي التمييز على أساس الجنس، والاختلافات الأخرى المحددة بيولوجيا مثل: العرق والعمر وما إلى ذلك[32].

وهو ما كان مَدار اتفاقٍ إلى حدٍّ ما لدى أصحاب النظرية الاجتماعية النقدية، الذين يَميلون إلى افتراض الضرورة التي أوجبت خروج الرجل - المُتموضِع أصلا ضمن دائرة التقسيم البَيولوجي - إلى العالم وأن يكون فاعِلا ومؤثِّرا فيهِ، في الوقت الذي أُبقيَتْ فيهِ المرأة بوصفها ذاتا Self بمعزل عن الإنتاج واكتفائها بتأدية أدوار العناية والرعاية بِمَنْ تقعُ عليهِ مهمَّة الإنتاج، أي أنَّ المرأة بذلك هي مثالٌ حي لِمراحل زمنية طويلة ومتلاحقة كان الاقتصاد المنزلي فيها اقتصادا مغلقا. مثل هذا التصور لِمفهوم تقسيم العمل المفروض من قبل الرجل، وما يترتَّبُ عليهِ من نتائج كان أبرزها قمع المرأة، قد أصبحَ بمنزلة عنوان مَجْد هذه الحضارة. فعلى مدى آلاف السنين حَلمَ الإنسان بالسيطرة على الطبيعة، كما حَلمَ بتحويل الكون إلى حَقْلِ صيدٍ كبير. وعلى أساس ذلك تركّزت أفكار الناس في مجتمع يُحدِّدُ فيه الرجال كل شيء. لقد كانت المرأة، وفقا لهذا المنظور الفرانكفورتي، كائنا أصغر وأشد ضعفا، فبينها وبين الرجل فارقٌ لا تستطيع تجاوزَهُ، فارقٌ فَرَضَته الطبيعة. فهي الشيء الأكثر مهانة والأكثر انحطاطا وذلك الذي يمكن تَخيُّلهُ في مجتمع ذُكوري، إذ بالنسبة إلى الذين يَعتَبِرون أنَّ السيطرة على الطبيعة هي الهدف الحق، تظل الدُّونية البَيولوجية بمنزلة خصلة لا يُمكن حمايتها، كذلك الضعف الذي يُسيطر على «الطبيعة/ المرأة» هو بمنزلة النُّدبة التي تدعو إلى العنف[33]. ومن ثمَّ فإنَّ هذه العائلة البَيولوجية بحكم كونها ظاهرة طبيعية ستغدو موجودة في كل مكان وزمان نظرا إلى كونها جزءا لا يتجزّأ من «الطبيعة». وحتى في المجتمعات غير الذكورية، أي المجتمعات الأُمومية، حيث تكون خصوبة المرأة مقدّسة في حين أنَّ دور الرجل فيها مجهولٌ أو غير مهم، يُمكن ملاحظة أنَّ هذه المجتمعات تشتمل على بعض الاعتمادية أحادية الجانب من قِبل الأنثى والطفل على شخص الذكر[34].

ومن أجل أن يتحقق الاقتناع بمثل هذا الفَرض، ذَهَبَ أصحاب مدرسة فرانكفورت بعامة إلى افتراضٍ آخر مفاده ارتباطِ المرأة وانتماؤها إلى دائرة الطبيعة بكلِّ ما تشتمل عليهِ هذه الأخيرة من كائنات. ومثل هذا التصور لِمكانة المرأة والموقف منها كان قد أتى في إطار الحجج التي ساقوها من أجل نقدِ ومهاجمة أُسس المجتمع الليبرالي الرأسمالي. وذلك من خلال تأشيرهما - أي هوركهايمر وأدورنو – إلى مدى النفع المادي وربَّما المعنوي أيضا والمتحصل للطبقة البرجوازية، من مثل هذه الصياغة التي طالَتْ علاقة المرأة/ الطبيعة بالمجتمع الذكوري/ الرأسمالي. أما المرأة، يقول هوركهايمر وأدورنو، فلم تحصل سوى على قبولها في عالم السيطرة. وعلى رغم ذلك فهو «قبولٌ لم يكن أكثر من قبولٍ مَكسور الفؤاد. وبخضوعها بصورةٍ عضوية تكون المرأة قد قدَّمتْ للمنتصر انعكاسَ انتصارهِ، وتحولت هزيمتها إلى خُضوعٍ، وخيبة أملها جعلت منها روحا جميلة، وقلبها المَكسور أصبح صدرا حبيبا. وعلى حساب انفصالٍ كلي عن الممارسة، وعلى حساب العودة إلى هذه الدائرة السحرية، تلقّت الطبيعة الاحترام من سيِّد الخلق [أي الرجل]... فَتَماهَت المرأة كليا مع جميع ما حصل وخاصة مع الطبيعة»[35]. بمعنى أنَّ المرأة، نظرا إلى خضوعها للرجل وسعيها إلى إرضائهِ، كانت قد أضحتْ جزءا من الطبيعة، أي تحولتْ إلى مجرد شيء ذي دورٍ مُحدَّد وهو إنجاب الأطفال وخدمة الرجل وإمتاعهِ ليس إلا. ومن ثم تُمسي دونية المرأة جزءا من دونية الطبيعة، فكما أنَّ الطبيعة موضوع سيطرةٍ تَستنِدُ إلى العنف والقوة من منظور الرجل والسلطة أيضا، كذلك المرأة هي موضوع سيطرةٍ عُنفية من زاوية رؤية الرجل والسلطة شأنها في ذلك شأن الحيوانات ومواد الطبيعة.

وفي هذا الخصوص يُشدِّدُ هوركهايمر وأدورنو على «أنّ الطبيعة قد اعتُبِرَتْ دوما بمنزلة شيء خارجي ودوني نسبة إلى الحياة العملية... وفي أساس الاهتمام الذي يُبديهِ [النظام الفاشي] والفاشيست تجاه الحيوان والطبيعة والأولاد، نجد إرادة مَيلهم إلى الاضطهاد. فاليد التي تُداعِبُ بإهمال شَعْرَ طفلٍ أو فَروة حيوان تعني أنّ هذه اليد قادرةٌ على الهَدم [والإبادة البشرية]... والمُداعَبةُ نفسها تَهدِفُ إلى البرهنة على أنَّ الجميع متساوون أمام السلطة، وأنه لا جوهرَ خاصًّا بهم ولا طبيعة خاصة أيضا، فالمخلوق ليس إلا أداة لِتحقيق أغراضِ السلطة الدموية»[36].

وبُغية التخلص من ظاهرة خضوع المرأة وتبعيتها للرجل، يَرجِعُ كثير من النسويات الاشتراكيات إلى كتابات روبرت كوكس Robert Coxs. حيث يُصوِّرُ كوكس العالَمَ من حيث البُنى التاريخية المكوَّنةِ من ثلاث فئاتٍ من القوى المتفاعلة تبادليا، وهي: الظروف الماديَّة، والأفكار، والمؤسسات. هذه القوى تتفاعل بدورها على ثلاثة مستويات مُختلفة وهي: علاقات الإنتاج أولا، وتركيبة الدولة والمجتمع ثانيا، والأنظمة العالمية المُعرَّفة تاريخيا في المستوى الثالث. وبما أنَّ الأفكار مُهمّة للغاية في إعطاء الشرعية لمؤسساتٍ معيّنة، وأنَّ هذه الأفكار هي نِتاج أفرادٍ من البشر لا الآلهة؛ فإنَّ إمكانية التغيير موجودة على الدوام من خلال تغيير «الأفكار» نفسها. يعني ذلك وفقا للباحثة ساندرا ويتورث Sandra Whitworth، وهي من النسويات النقديات، أنَّ أشكال الفهم المختلفة المتعلقة بالجندر تَعتمِدُ، جزئيا فقط، على الظروف المادية الواقعية للنساء والرجال في مواقف معيّنة. فالنوع الاجتماعي (الجندر) يتشكَّل أصلا من خلال المَعنى الذي يُعطى لهذا الواقع، أي «الأفكار والتصورات المتخيّلة»، التي تَتكوَّنُ عند الرجال والنساء بخصوص العلاقات فيما بينهم. ومن ثم، فإنَّ تغييرَ الواقع المحلي والإقليمي والعالَمي يَسْتَلزِمُ في المقام الأول العملَ على إحداث التغيير في التصورات النمطية والأفكار المُتولِّدة في سياقِ العلاقات والأدوار الثنائية لدى الرجال والنساء معا[37].

وفي سبيل تحقيق ذلك، يعتقد أنصار هذا الاتجاه بعامة أنَّ النظام الطبقي الجنسي على رغم أنه نَشَأَ ربَّما بفعل ظروفٍ بيولوجية أساسية، فإنَّ هذا لا يَضمن كون تحرر النساء والأطفال سيتم حالما يجري التخلص من الأساس البيولوجي. على العكس من ذلك، ربَّما ستستخدم التكنولوجيا الحديثة لاسيَّما ضمن إطار تنظيم الخصوبة ضد النساء أنفسهنَّ بغية تعزيز نظام استغلالٍ أقوى من قبل. وبالنتيجة، يتطلب ضمان التخلص من الطبقات الجنسية ثورة الطبقات الدنيا (أي النساء) وسيطرتهنَّ على تنظيم الإنجاب: استعادة النساء ملكية أجسادهنَّ، وكذلك السيطرة الأُنثوية على الخصوبة البشرية، بما في ذلك التكنولوجيا المتطورة وجميع المؤسسات الاجتماعية لإنجاب وتربية الأطفال[38]. فكما أنه لم يكن الهدف النهائي للثورة الاشتراكية هو مجرد التخلص من امتيازات الطبقة البرجوازية بل من التمييز الاقتصادي بحد ذاته، كذلك ينبغي ألا يكون الهدف النهائي للثورة

النسوية متمثِّلا في التخلص من امتيازات الذكور، بل من التمييز الجنسي Sexual Discrimination بِحَدِّ ذاتهِ. وعليهِ، «لن يعود اختلاف الأعضاء التناسلية بين المخلوقات البشرية مُهما ثقافيا... بحيث إنَّ تناسلَ الجنس البشري بواسطة جنس واحد لمصلحة الجنسَين سيُستبدل بتناسلٍ صناعي استنادا إلى حق الاختيار على الأقل: فَتجري ولادة أطفال لِكلا الجنسَين على حدٍّ سواء أو بشكلٍ مستقل لأيٍّ منهما... وإنَّ اعتمادية الطفل على الأم وبالعكس ستفسح المجال أمام بروز اعتماديةٍ قصيرة للغاية على مجموعة صغيرة من الآخرين بشكل عام، وأيّ دونية مُتبقية نحو البالغين من حيث القوة الجسدية ستُعوَّض ثقافيا وسينتهي تقسيم العمل كليا بواسطة أَتْمَتَةِ العمل، وسيتحطم استبداد العائلة البيولوجية»[39].

الاتجاه الثاني: تبعية النساء من حيث الربط بين الإعاقة والهوية النسوية

يؤمن هذا الاتجاه بالرأي القائل إنَّ «الإعاقة»، شأنها شأن الأُنثوية، ليست بحالة طبيعية للدونية الجَسدية، أو العجز، أو الإفراط، أو سوء الحظ. فالإعاقة ما هي إلا سَرد مُلفَّقٌ ثقافيا للجسد، وعلى غرار ما نَفهَمه على أنَّه أوهام العرق والجندر. إنَّ نظام القدرة/الإعاقة يُفْرِزُ هويات وذوات بواسطة تمييز الأجساد وتحديدها، وإنَّ وضعية المقارنة بين الأجساد من حيث القدرة والإعاقة هي وضعية أيديولوجية أكثر من كونها بيولوجية بحيث تَتسع لِتنفذ إلى داخل تشكيل الثقافة نفسها، مُضفيَة بذلك الشرعيةَ على توزيعٍ جائر للموارد والمراكز والسلطة داخل بيئة اجتماعية وعمرانية متحيّزة أصلا لِمصلحة الأصحاء جسديا[40].

إن ما يُؤكِّدُ ذلك هو أن الفكر السياسي الغربي بعامة يدمجُ بين الأُنثوية والإعاقة منذ زمنٍ طويل، عبر فَهم أنَّ لِكلتيهما نقاط انطلاق ذات خلل استنادا إلى معايير ذات قيمة. فعلى سبيل المثال، عرَّفَ أرسطو «النساء» بأنَّهنَّ «ذكورٌ مشوَّهون»، بحيث إنَّ المرأة بالنسبة إليهِ تَمْتَلِكُ «شكلا غير لائق» وأنهنَّ «مسوخ». على هذا الأساس تناقش المُنظِّرات النسويات فكرة أنَّ تجسيد الأُنثى هو وضعٌ مُعيق في إطار ثقافة التمييز الجنسي. حيث تُشدِّدُ آيريس ماريون يونغ Iris Marion Young على «أنَّ النساء في المجتمع الجنسي هنَّ معاقات جسديا». بل تتسع دائرة العلاقة بين الإعاقة والهوية النسوية لِتنفذ إلى بنية الرأي العام الأمريكي مثلا،

بحيث يُنظَرُ إلى ربّات البيوت والمُعاقين والمَكفوفين والمُسنين باعتبارهم جميعا عاجزين وغير مُؤهلين مقارنة بأقرانهم من الذكور الأصِّحاء بدنيا، بحيث أضحى هناك اقتناع راسخ داخل المجتمع الأمريكي في النظر إلى المراكز الأُنثوية الاجتماعية، مثل ربّة البيت، على أنَّها مراكز سلبية مجتمعيا شأنها شأن الأشخاص المُعاقين[41].

لِذا، فَتَقاسم النسويات والمُعاقين جسديا وعقليا دائرة التهميش والإقصاء إنّما هو تقاسمٌ يقوم على أساس جَسَدي في المقام الأول، بمعنى أن تُصوَّرَ المرأة - أو المعاقين بعامة - في نهاية المطاف على أنها ذات جسد مُسْتَعْبَد، ليس بوصفها ناقصة فقط، بل لِكونها فائضة على الحاجة ومستهلكة. فهذه الأجساد الفائضة ضمن إطار القدرة/الإعاقة أجسادٌ مستهدفة في الأصل للقضاء عليها عبر ممارسات تاريخية وثقافية متنوعة. وعليه، فإنَّ النساء والمُشوَّهين والشَّواذ والشَّاذات جنسيا والسُّود والمُعاقين، هم جميعا على اختلاف أشكالِهم بمنزلة أهداف للإجهاض الانتقائي وبرامج تحسين النسل، والقتل الرحيم، وجرائم الكراهية والإعدام من دون محاكمة، كذلك جرائم الشرف والعنف الأُسري والإبادة الجماعية. فجميع هذه الممارسات التمييزية تشتمل على مواقف إقصائية وتحيزية، تُشكِّلُ مشاعر وإحساس الأفراد بكينونتهم وهوياتهم. تقول روزماري غارلاند ثومبسون Rosemarie Garland-Thomson «إنَّ فَهم كيفية عمل الإعاقة إلى جانب الأنظمة الأخرى للتجسيد، يُوضِّحُ كيف تتقاطع جميع هذه الأنظمة وتُكوِّنُ بعضها البعض بشكلٍ متبادل»[42].

يعني ذلك أنَّ النسويات يُشدِّدنَ على وضعية الربط بين البُعدَين الاجتماعي والبَيولوجي لِتفسير الاضطهاد النسوي؛ وذلك حين يُؤكِّدنَ حقيقة كون التمايزات الجندرية تَتشكَّلُ أصلا بصورة اجتماعية، فالجندر Gender يعني المأسسة المُترسِّخة والواسعة النطاق للاختلاف الجنسي Sexual Difference، فحين توجد هناك حقيقة بَيولوجية واضحة وهي كون النساء والرجال يختلفون بالضرورة في بعض الجوانب، حيث تَتمتَّعُ النساء فقط، على سبيل المثال، بالقدرة على الإنجاب، تتولد العديد من الاختلافات بين الرجال والنساء بفعل البنية الاجتماعية الجائِرة. فعلى سبيل المثال، إنَّ النساء هُنَّ مَنْ يُضحِّين عادة بِمهنهنَّ في سبيل الأُمومة، ويَقُمْنَ أيضا بمعظم الأعمال المنزلية مجانا، وفي الوقت نفسه هنَّ الطرف الضعيف

ضمن مؤسسة الزواج. ولا تنجم هذه التفاوتات بين النساء والرجال عن الاختلافات البيولوجية فقط، بل تتولّد في المقام الأول عن علاقات السلطة المتفاوتة في إطاريها الاجتماعي والثقافي[43].

إن استدعاء هذه الثنائية الجندرية ذات الأساس البَيولوجي في عملها على تنظيم النشاط الاجتماعي من شأنه أيضا أن يُقسِّم النشاط الاجتماعي بين مجموعاتٍ من البشر؛ فعلى سبيل المثال، بما أنَّ المرأة ترتبط بالمجال الخاص، فإنه عندما تعمل النساء في مجال تقديم الرعاية يُنظَرُ إلى الأمر على أنَّه «طبيعي»، بينما يُؤدي ارتباط الرجال بالمجال العام إلى جعلِهم «كاسبي الرزق» أو «المُعيلين الطبيعيين». وفي حين أنَّ النسويات مُحِقّات في التشكيك في طبيعة هذه التمييزات المَبنية على انقساماتٍ ثنائية، فإنَّ لهذه التمييزات آثارا ونتائج مباشرة على الرجال وعلى النساء أيضا، فضلا على واقع السياسة الدولية بعينهِ. إذ إنَّه غالبا ما يعطي الرجال، والنساء، وكذلك الدول التي يعيشون فيها، قيمة وأهمية للخصائص الذكورية تكون أكثر إيجابية من القيمة التي يعطونها للخصائص الأُنثوية، في المجال العام على الأقل. وعادة ما تُسبَغ تلك الخصائص الذكورية على أنشطة ومؤسسات المجال العام، فمثلا يجري تشريع السياسات الخارجية للدول من زاوية الخصائص الذكورية المهيمنة في المقام الأول. لذلك تعتقد النسويات، في هذا المجال بخاصة، أنَّ السياسة الخارجية المرغوب فيها غالِبا ما ستغدو سياسة ساعية إلى القوة والاستقلالية وتَحمي مواطنيها من الأخطار الخارجية[44]. وعلى رغم ذلك، فإنَّ القول بأداء الرجال أدوارهم بوصفهم «حُماة» والنساء بأنَّهنَّ «أفراد تحت الحماية»، والقول إنَّ «الرجال يخوضون الحروب من أجل حماية «الأشخاص الضُعفاء» والذين عادة ما يجري تحديدهم بأنَّهم النساء والأطفال، ما هو إلا أُسطورة واسعة الانتشار. فالنساء والأطفال يُشكِّلون الأغلبية العظمى من ضحايا حروب السنوات الأخيرة... وبالنظر إلى آثار الحرب من خلال عدساتٍ جندرية، نجد أنَّ الحرب بناءٌ ثقافي يَعتمِدُ على أساطير الحماية. وقد كانت هذه الأساطير ولاتزال مهمّة في الحِفاظ على شرعية الحرب، كما أنَّها تُسهِم في نزع الشرعية عن السلام الذي غالِبا ما يَرتبِطُ بالخصائص الأُنثوية، كالضعف والتنازل والمثالية»، وفقا لِتعبير ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ J. Ann Tickner and Laura Sjoberg[45].

أي أنَّ المرأة تنشأ اجتماعيا باعتبارها هي «الآخر» المختلف. ومن ثم فإنَّ دونية النساء Woman's Inferiority، من منظور النسويات بخاصة وواقع الحال بعامة، ليست دونية ناجمة بفعل الطبيعة وفقا للتفسير الأُنطولوجي، وعلى النحو الذي بيَّنَتهُ دي بيفوار، إلى جانبِ أنَّ انقسام الناس وتفاوتاتهم عادة ما تكون كاذبة وظاهرية. «وبذلك فإنَّ الجنس البشري هو عبارة عن تعريف الذكَر والرجل للمرأة ليس بوصفها ذاتا مستقلة بنفسها بل عبر علاقاتها القَرَابية مع الذكَرِ والرجل نفسه... فهو يُعدُّ الجوهر والفاعل Subject، إنَّهُ المُطلَق الواجب الوجود بينما المرأة هي الآخر». ومن ثم فإنَّ المرأة ليست بُنية اجتماعية فقط بل إنَّها صنفٌ من البشر أقل قيمة من الرجل. فالنساء نادرا ما يُكافِحنَ ليُصبحنَ فاعلات سياسيا واجتماعيا؛ ذلك لأنَّهنَّ مقيَّدات اقتصاديا وسيكولوجيا بِمَنْ يَضطَهِدُهنَّ ويَظلِمهنَّ[46].

وفي سياق معالجة الاضطهاد النسوي، يَتقاسَمُ أنصار الاتجاه الثاني هذا وغيرهم من النسويين والنسويات ربّما فكرة كون التخلص من ظلم نظام الإعاقة/ القدرة إنما يقتضي استخدام الإعاقة نفسها معيارا لِتسوية التفاوتات المادية بين المُعاقين ومَنْ في حُكمِهم وبين الأصحاء بَدنيا من الذكور. بمعنى الاستخدام العكسي لِنظام الإعاقة/القدرة لمعالجة ظلم هذا النظام بعينهِ وعلى النحو الذي يخدم النساء والمعاقين.

وهنا ينبغي إدراك أنَّ المعاملة الخاصة التي يَتَلقاها المُعاقون جَسَديا والمعاملة الخاصة التي يَتَلقاها المحرومون اجتماعيا وسياسيا (النساء) يوجد بينهما عاملٌ مشترك، وهو أنَّه من المُفْتَرَضِ أنْ يغدوَ المنتفعون هم الأشخاص الذين يحتاجون إلى الحصول على المنافع نفسها التي يحصل عليها بقية الناس، بقدر افتقارهم إلى الموارد التي تُمكِّنُهم من التمتع بمزيد من تلك المنافع. وإذا ما نَجَحتْ هاتان السياستان تجاه المُعاقين والنساء، فالأغلب أن يقود ذلك إلى التقليل من العزلة الاجتماعية ومن ثمّ تمكين المنتفعين من الاندماج في المجتمع عبر سلسلة من العمليات الاستيعابية المتكاملة والهادفة إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي والثقافي. فأنصار هذه السياسات في دعواهم بعدالة سياسات الاستيعاب يستندون إلى فكرة كونها ضرورية لِعلاج عدم تكافؤ الفرص، وعلى النحو الذي سيجعل الفرصَ

متساوية أمام كل الأفراد خِلافا لِجوهر نظام الإعاقة/ القدرة[47]. ومن ثم يرى دُعاة هذا الاتجاه وبخاصة النسوية الليبرالية ضرورة «التشديد على القيمة المتساوية لكل البشر ذكورا وإناثا، وذلك عند التنظير بخصوص نوع المجتمع الذي يجب أنْ نطمح إلى بنائه وتكوينه، كذلك بشأن التغييرات المطلوبة لِجعلنا أكثر اقترابا من هذا التدبير الأكثر إنسانية، أي قيمة المساواة، مقارنة بغيره. فالنساء بوصفهنَّ مساويات للرجال ينبغي أن يُشْمَلْنَ بمنافع التعاون الاجتماعي نفسها التي يتمتع بها الرجال». وعلى النقيض من ذلك، نجد أنَّ ممارسات التمييز الجنسي تَنتَهِكُ إنسانيتنا المشتركة، بحيث إنَّ الاستخدام الاعتباطي أو غير العقلاني للجندر Gender عند توزيع المنافع والمراكز هو استخدامٌ جائر ومُناقض لأُسس الليبرالية بعينها، حالُه في ذلك حال التمييز العرقي والتمييز الديني والطائفي[48].

الاتجاه الثالث: تبعية النساء من حيث كونها نتاج الهيمنة الجنسية

ترى داعيات هذا الاتجاه أنَّ العلاقة بين الجنسَين علاقةٌ سياسية تنطوي على السيطرة العامة لجماعةٍ مهيمنةٍ ما محددة بالمَولِد، على جماعة أخرى محددة بالمَولِد أيضا. بحيث يتم ذلك استنادا إلى تخطيط مُوحَّد وشامل للهيمنة من قبل الجماعة الأولى على الثانية وفقا للمعيار الجنسي. وتُركِّزُ كَيت ميليت Kate Millett في هذا المجال على أنَّ دراسة العُنصرية Racism قد بَيَّنَتْ كون الوضعية السياسية العامة تُديمُ سلسلة من ظروف الاضطهاد الجنسي، بحيث لا تتمتع الجماعة الأقل شأنا بإنصافٍ كافٍ ضمن إطار المؤسسات السياسية القائمة، ومن ثمَّ تُمنَع من أن يَنْتَظِمَ أعضاؤها ضمن التنظيمات السياسية والنقابية لِمعارضة هذا الاضطهاد الجنسي والنضال ضدّه. وعليهِ، فإنَّ الوضع بين الجنسَين (الذكور والإناث) في الوقت الراهن وعلى مدار التاريخ يُعبِّرُ عنه ما أطلقَ عليهِ ماكس فيبر Max Weber تسمية «هيرشافت» Wirtschaft، أي علاقة الهيمنة والخضوع[49].

وهو ما يدعو إلى تأكيد حقيقةٍ مهمة - وفق هذا الاتجاه - تَتمثَّلُ في كون الذكور يَحكمونَ الإناث ويُهيمِنونَ عليهنَّ استنادا إلى الحق المُكْتَسِب بالولادة. وبواسطة مثل هذا النظام الاجتماعي يتحقق أدهى شكلٍ من (الاستعمار الداخلي). فهو نظام تَفوقُ قُوّته أيَّ شكلٍ من أشكال التمييز العنصري، كما أنَّه أكثر

صرامة من التقسيم الطبقي، وأكثر انتظاما وديمومة؛ مما يجعل الهيمنة الجنسية بمنزلة الأيديولوجية الأكثر انتشارا في ثقافتنا، كما تُشكِّلُ حَجَرَ الزاوية للسلطة السياسية. فالمجتمعات الإنسانية بذلك هي مجتمعات بَطريركية. هذه الحقيقة تغدو واضحة بجلاء «إذا تذكّر المرء أنَّ الجيش والصناعة والتكنولوجيا والجامعات والعلوم والمناصب السياسية والأموال – باختصار: كل وسيلة من وسائل السلطة داخل المجتمع بما فيها قوة الشرطة الإلزامية – هي جميعها في أيدٍ ذكورية»، على حدِّ قول كَيت ميليت[50].

يعني ذلك أنَّ البَطريَركية Patriarchy هي السبب المركزي وراء بروز اللامساواة بين الجنسَين، وعلى النحو الذي أفضى إلى توزيع الذكور والإناث على المجالَين العام والخاص بصورة جائرة للغاية. بحيث إنَّ المجال العام يُخوِّلُ الذكور السّلطةَ اللازمة لِصناعة القرارات ذات العلاقة بأنفسهم والآخرين، أما النساء فيجري إدخالهنَّ في المجال الخاص من دون أن يتمتَّعنَ فيه بأيِّ سلطة[51]. بعبارةٍ أُخرى، تَعتقِدُ المؤمنات بهذا الاتجاه لاسيَّما النسوية الثقافية Cultural Feminism، ووفقا لليندا آلكوف Linda M. Alcoff «أنّ عدوَّ المرأة ليس مجرد نظام اجتماعي، أو مؤسسةٍ اقتصادية بعينها، أو مجموعةٍ من المعتقدات المسبقة، بل هي الذُكورية بحد ذاتها، وفي بعض الحالات بيولوجيةُ الذكور». كما تَرى ماري دالي Mary Daly وأدريَين ريتش Adrienne Rich أنَّ كراهيةَ الذكر للأُنثى ومحاولته المتواصلة لإخضاع الأُنثى وجعلها تحت هيمنتهِ تعود أصلا إلى «الحَسَد القديم المستمر، والرّهبة والرعب من جانب الذَكر بسببِ قُدرة الأُنثى على خلق حياة (الإنجاب)، بحيث اتّخذتْ شكلَ الكراهية لكل مظهرٍ أنثوي آخر للإبداع». والنظر من ثمَّ إلى ماهيّة الأُنثى والمجتمع البَطريَركي من زاويةِ كونهِ إخضاعا واستعمارا لهذه الماهيّة انطلاقا من الحَسد والحاجة. ومن ثم فإنَّ النسويات الثقافيات لا يُؤيدنَ فكرة التبسيط البيولوجي لِعلاقة خضوع المرأة للرجل، بسبب رفضهنَّ فكرة الفصل بين العقل والجسد واعتبار أنَّ الرجل يُمثل العقل بينما المرأة تُمثل الجَسد. ذلك أنَّ ماهيّة المرأة ليست ذات طبيعة روحانية فقط أو بيولوجية فقط، بل إنَّها الاثنان معا. فوفقا لدالي وريتش: «تبقى النقطة الرئيسة هي أنَّ تكويننا البنيوي الأُنثوي بالذّات هو العنصر الأساس لِهويتنا ومصدر ماهيّتنا الأُنثوية»[52].

تمخّضتْ عن مثل هذه البنية الثقافية والاجتماعية الدونية للمرأة نتيجةٌ مركزية وعملية في آنٍ واحد، تمثّلتْ في استبعاد المرأة من بواكير دائرة «الحقوق والحريات الأساسية» في القرن السابع عشر، ومن المفهوم الأصلي لِـ «حقوق الإنسان» العالمية في أواسط القرن العشرين، باعتبار أنَّ مثل هذه الحقوق معنيةٌ بالرجال حصرا؛ وذلك لِكون البنية النظرية وحيثيات الحقوق والحريات كانت قد صِيغتْ أصلا بِفعل أذهانٍ تنظرُ إلى الذكر من زاوية كونه ربّا للأسرة. فهي بذلك حقوقُ الذكور التي تُنظِّمُ مواجهاتِهم بعضهم لبعض وخصوصا في مواجهاتهم للحكومات التي يعيشون في ظلِّها. وبشكل عام، وفقا لسوزان مولر أوكين، «كان من المُسلَّم به أنَّ ثمة مجالا للخصوصية تحميهِ الحقوق من أيِّ تدخّلٍ خارجي، ولكنه من الداخل (أي داخل الأسر) ليس بالضرورة محكوما بموجب حقوق أعضائهِ». ويصعب التشكيك في أنَّ جون لوك John Locke ومُعاصريهِ، وغيرهم مِن الذين كانوا قد أثَّروا في صياغة إعلان الاستقلال الأمريكي في العام 1776 وإعلان الحقوق الفرنسي في العام 1789 ولاحقا (الإعلان العالمي لِحقوق الإنسان) في العام 1948، لم يكونوا يُفكِّرون سوى بالذكور بوصفهم أصحاب الحقوق (الطبيعية) و(الإنسانية)، وأنَّ الذكور أولا وقبل كل شيء هم أرباب الأسر[53]. بذلك فقد هيمنَ على الفكر الإنساني بعامة والفكر السياسي بخاصة الاعتقادُ القائل بأن النساء يَفْتَقِرنَ بصورة طبيعية إلى المتطلبات الضرورية للتمتع بكامل حقوق المواطنة. بل ذَهَبَ جان جاك روسو إلى أبعد من الذي ذَهَبَ إليه جون لوك عبر التشديد في كتابه «إميل» (1762) على حقوق الرجال باعتبارهم مواطنين متساوين في المجتمع، وأهمية تعليمهم حتى يكونوا مستقلين ذاتيا؛ إذ اعتقد روسو أنَّ الإناث بحاجة إلى تعليم مختلف ينسجم مع كونهنَّ سلبيات وضعيفات بالفِطرة، وهو ما سنعالِجهُ لاحقًا[54].

يعني ذلك أنَّ المشكلة الجوهرية تَتمثّلُ في كون النظريات السياسية القائمة ذات العلاقة بحقوق الإنسان مُشيَّدة أساسا على غرار النموذج الذكوري من حيث دلالاتها الفكرية وأولوياتها القيَمية. وفي المقابل، فإنَّنا حين نأخذ بالحُسبان خبرات النساء الحياتية فإنَّ هذه النظريات ستتغير تغييرا كبيرا. والأمثلة كثيرة على القضايا التي ينبغي أنْ تَحوزَ الأولوية ومنها: الاغتصاب بكل أشكالهِ،

والعنف الأُسَري، والحرية الإنجـــابية، كذلك تقــدير قيمة رعاية الأطفال والمهمات المنزلية الأخرى بوصفها عملا وليست خدمة مجّانية، والفرص غير المتساوية للنساء في مجالات التعليم والتوظيف والإسكان والائتمان والرعاية الصحية. فمثل هذه القضايا تصبّ في صُلب خطاب حقوق الإنسان، ويغلب على كثير منها صفة كونها مسائل حياة أو موت بالنسبة إلى النساء والأطفال على حدٍّ سواء[55].

في ضوء ما تقدّم شرحهُ، يرى دُعاة هذا الاتجاه النسوي وفي خصوص كيفية التخلص من الهيمنة الذكورية، أنّه من اللازم خلق بيئة صحية متوازنة والمحافظة عليها، بحيث تكون خالية من القيم الذكورية. فالنظرية النسوية وتبريرها للمطالب النسوية يمكن إنشاؤها بلا لَبس على مفهوم الأنثى الكاملة. فعلى حدِّ قول ماري دالي وأدريَين ريتش «إنَّ استعادة ملكية أجسادنا نحن النساء ستجلب تغييرا أساسيا للمجتمع البشري أكثر بكثير من الاستحواذ على وسائل الإنتاج من قبل العمال... في عالم كهذا، ستخلق النساءُ حقا حياة جديدة ولن يكونَ إنتاجنا مقتصرا على الأطفالً فقط، بل سننتج الرؤى والتفكير الضروريين لإدامة الوجود البشري وتَسْلِيتهِ ومواساته وتغييره، بل علاقة جديدة تجاه العالم»[56]. وإنَّ استعادة النساء ملكية أجسادهن وفق هذا المنظور من شأنها أنْ تنسجم مع انتهاج المرأة الاستقلال الذاتي والاعتماد على النفس في التعامل مع محيطها. وأقوى سببٍ لِمَنح المرأة جميع فرص التعليم من أجل تطوير تام لقدراتها وقواها العقلية والجسدية، وعتْقِها بشكلٍ كامل من جميع أنواع العُبودية والعُرف والتبعية والخُرافة وجميع تأثيرات الخوف التعجيزية، إنَّما يتمثل في المسؤولية الفردية لحياتها الخاصة. وهو ما دَفَعَ إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton إلى القول بأنَّ السبب الأقوى لِمطالبتنا بصوتٍ للمرأة في الحكومة التي تعيش هي في ظلِّها، والمساواة في الحياة الاجتماعية... هو حقّها المُكْتَسب بالولادة في السيادة الذاتية، ولأنَّها بصفتها الفردية يجب أنْ تعتمد على نفسها بصرف النظر عن كم من النساء يُفضِّلنَ الاتكال على الرجال، وأنْ تتم حمايتهن ودعمهن بغض النظر عن كمْ من الرجال يرغبون في أنْ تكون النساء كذلك»[57].

المبحث الخامس

جدلية العام[58] والخاص، وجدلية الشخصي والسياسي

يرتبط هذا المحور من محاور النظرية النسوية بأُسس النظرية الليبرالية والمواطنة، من حيث إمكانية تدخل الدولة في المجال الخاص من عدمهِ، وماهيّة العلاقة بين الشخصي والسياسي من المنظور النسوي. وهذا ما يستدعي تسليط بعض الضوء على أصل موضوع التمييز بين المجالَين العام والخاص، وما إذا كانت الأُسرة والحياة الأُسرية جزءا من المجال الخاص أم أنَّها ميدانٌ مستقل وليست من ثمَّ مركزا للحياة الخاصة؟

هنا تجبُ الإشارة إلى وجود اتجاهين ليبراليين مختلفَين من حيث التمييز بين المجالَين العام والخاص: فالأول نَشَأَ لدى جون لوك، ويعملُ على معالجتهِ من خلال التمييز بين المجالَين السياسي (أي الدولة) والاجتماعي (أي المجتمع المدني). أما الاتجاه الثاني فقد تبناهُ الليبراليون المعاصرون ممنْ تأثَّروا بالنزعة الرومانسية، وهو يشتمل على التمييز بين المجالَين الاجتماعي والشخصي. ولا يَعْتَبِرُ أيٌّ من هذين الاتجاهَين الأُسرةَ ولا الحياةَ المنزلية عُنصرا مُندَرِجا ضمن عناصر المجال الخاص. لِنَصِلَ بعد ذلك إلى اتجاهٍ ثالث يُعنى بالتفسير النسوي للتقسيم الليبرالي بين العام والخاص. ويمكن توضيح كل اتجاهٍ منها على النحو التالي:

الاتجاه الأول: التمييز بين الدولة والمجتمع المدني

يَعمدُ هذا الاتجاه إلى التمييز بين الدولة والمجتمع المدني بحيث إنَّهُ يُعادلُ دائرة العمومي بالدولة، بينما يجعل دائرة الخُصوصي مُعادِلة لمعنى المجتمع المدني. فالمجال الخاص والمتمثل في المجتمع المدني يحوز القَدَح المعلّى لدى الليبراليين بعامة حين مقارنتهِ بالمجال العام؛ ذلك أنَّ النظرية السياسية الليبرالية تنطوي أصلا على إعلاء شأن المجتمع المدني، لأنَّها تَفترِضُ أن التَجمُّعات الخاصة (غير الحكومية) التي يُشكِّلها الأفراد على نحوٍ إرادي حرّ ذاتُ فائدة وفعّالية أكثر من الوحدة القسرية التي يَفرِضها الاتحاد السياسي. ومن ثم سيتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: إلى أيِّ جهةٍ تنتمي الأُسرة والحياة المنزلية، الدولة أم المجتمع المدني؟ وأولُ ما سَيَتبادَرُ إلى الذهن هو أن الأسرة تنتمي إلى المجتمع المدني بوصفها، أي الأُسرة،

تجسيدا للمجال الخاص مادامتْ الأسرة أصلا من قبيل التنظيمات غير الحكومية التي يُكوِّنها الناس على نحوٍ إرادي حرّ. لكنَّ واقع حال النظرية السياسية الليبرالية يُشيرُ إلى خلاف ذلك(59).

ما يُؤكِّدُ مثل هذا الإقصاء الذي اتَّبعتهُ النظرية آنفة الذكر في معالجتها لهذا الموضوع هو مَيلُ الفيلسوف الألماني هيغل (1770 – 1831) Hegel - بوصفهِ الأكثر تأثيرا في النظريات السياسية المعاصرة ومن المتأثرين بالحركة الرومانسية الألمانية - إلى توزيع الحياة الاجتماعية إلى ثلاثة مكوِّنات هي: العائلة، والمجتمع المدني، والدولة. بحيث ينظر إليها جميعا من زاوية كونها مراحل متصلة ومتمايزة من الحرية، ويُقرر فيها المصير الذاتي للفرد في المجتمعات الأوسع. فالعائلة أولا مبنية على حبِّ الجميع وإيثارهم. وفي حال نشوب الخلاف فإنَّ حاجات الجميع يجب أنْ تَعلو على حاجات الفرد. وإذا كانت العائلة تتشكَّل عبر نُكران الذات والوحدة، فإنَّ المجتمع المدني، بوصفهِ المكوِّن الثاني للحياة الاجتماعية، سيغدو بمنزلة مجالٍ اجتماعي مستقل بذاتهِ وقائم على أساس التنافس والخصوصية؛ بحيث يتصرَّفُ أفراد المجتمع المدني طبقا لِمصالِحهم الذاتية، ويُعْنَونَ بتوفير حاجاتهم الفردية، كما يَنساقون على الدوام وراء معاملة الآخرين باعتبارهم وسائل لِتحقيق غاياتهم(60). أما الدولة فهي الميدان الثالث للحياة الاجتماعية، وتُجسِّد واقع التكامل بين الإرادات المتنافسة والمتحكِّمة في المجتمع المدني وحق الخصوصية السائد فيهِ. فالدولة لا تَستنِدُ مقدراتها إلى القوة في المقام الأول، بل إلى قابليتها لتنظيم الحقوق والحرية والرفاه في كلٍّ متناغم واحد يعمل على خدمة الحرية الفردية. فالدولة بذلك هي أكبر من أن تكون آلية لحفظ السلام، أو تعزيز مصالح السلطة السياسية، أو حماية الحقوق والحريات الطبيعية فقط، وهي ليست أداة مصطنعة أو اتفاقا عُرفيا من منظور هيغل، بل هي تنبع من منطق «المجتمع المدني» ذاته. فالازدياد اللامحدود في حاجات الفرد وتنوّع الطرق التي يَسْلُكها لِتوفير تلك الحاجات سيكونان باعثَين على نشوء الدولة وبناء مؤسساتٍ ذات مصلحة عامة. ومن ثمَّ، فإنَّ الوظيفة الأعلى مَقاما للدولة هي تحقيق نظامٍ للعدالة يكون أسمى من ذاك الذي يُتيحهُ التبادل الفردي في مَيدانَي العائلة والمجتمع المدني(61).

هذا المنظور السياسي هو اليوم محلُ نَقدٍ كبير من قبل الباحثات النسويات، مثل بَيتمان، إذ إنَّهنَّ يُؤكِّدنَ كون النظريات السياسية المعاصرة، لاسيما النظرية الليبرالية، تصوغ مفهوم المجتمع المدني من دون الأخذ بالحُسبان طبيعة الإكراهات التي تفرضها الأدوار على أعضاء الأسرة الواحدة وحياتهم المنزلية domestic life، وهو ما يجعل هذه الحياة بعامة موضع تجاهل في سياق النقاشات النظرية. إذ يُصوَّرُ الفصل بين المجالَين العام والخاص وكأنَّهُ انقسامٌ داخلي يحصل في عالم الرجال فقط. وقد وَجَدَ هذا الانقسام ما يُكرِّسُ وجودهُ ليس فقط من خلال التمييز بين العام والخاص، بل عبر أشكالٍ أُخرى مختلفة من مثل: التمييز بين «الدولة والمجتمع»، أو بين «السياسة والاقتصاد»، كذلك بين «الإكراه والحرية»، أو حتى بين «السياسي والاجتماعي». فهذه الانقسامات كلها تبقى موجودة داخل عالم الرجال دون النساء. أي بكلمةٍ أُخرى، عادة ما يجري إقصاء الحياة المنزلية من دائرتَي الدولة والمجتمع المدني معاً[62]. ومثل هذا الإقصاء العَمدي تجاه النساء والحياة الأُسرية، من المنظور النسوي، هو امتدادٌ لعملية إقصاء كلِّ الذين يُعدّون «شواذ» أو «غير مؤهلين» Unfit لِعضوية المجتمع الكاملة، وذلك لأسبابٍ تتعلَّق بانتمائهم الجندري أو العِرقي أو القَبَلي أو الأصل القومي. استمر هذا الإقصاء حتى أواخر القرن العشرين، بيد أنَّهُ أخذَ بالتقلُّص تدريجيا بعد ذلك التاريخ وخصوصا عندما جرى التوسيع من نطاق حقوق المواطنة ليشمل كلَّ هذه التباينات الثقافية والبَيولوجية؛ إلى درجةِ أن الأفراد البالغين، بغض النظر عن انتماءاتهم الجندرية والعرقية والقبلية والقومية، أخذوا يحوزون في الوقت الحاضر من الناحية القانونية حقوقَ المواطنة بصورة متساوية إلا النساء، فقد ظلَّتْ ممارستهنَّ لحقوقهنَّ وحرياتِهنَّ الأساسية تجري بصورةٍ منقوصة مقارنة مع الذكور[63].

الاتجاه الثاني: التمييز بين الشخصي والاجتماعي: الحق في الخصوصية Privacy

بَرَزَ هذا الاتجاه في أوساط دُعاة النزعة الرومانسية في القرن التاسع عشر قبل شيوعهِ لدى الليبراليين أنفسهم. فقد استخدمهُ الرومانسيون أصلا بقصد التصدي لمضامين الاتجاه الأول الليبرالي من زاوية كونهِ يعمد إلى تمجيد المجتمع

المدني بوصفهِ فضاء للحرية الشخصية. وهو ما دعا الرومانسية بعامة إلى التشديد على أنَّ الاندماج والتجانس الاجتماعي social conformity يشتمل على آثارٍ سلبية على النزعة الفردية؛ ذلك أنَّ الفردية ستغدو محَّل تهديد ليس بفعل القهر السياسي فقط، بل أيضا بسبب الضغط المجتمعي الذي يُواجِههُ كلَّ فرد حتى يُحقِّقَ ما يَراهُ المجتمعُ صوابا في مختلف المجالات الاجتماعية. ومن ثمَّ، يرى الرومانسيون أنَّ «الخصوصية» تعني: الانعزال والزهد في الوجود الدنيوي، ويَقترِنُ ذلك بالتطوير الذاتي وانبثاق قدرة التعبير عن الذات والإبداع الفنّي artistic creation. أما الحياة الاجتماعية فقد جَعَلَها الرومانسيون جزءا من المجال العام؛ لأنَّه على الرغم من أن روابط المجتمع المدني روابط «غير سياسية» فإنَّها تعمل على إخضاع الأفراد إلى حُكم وانتقادات «الآخرين» من أعضاء المجتمع نفسهِ. ويمكن لِحضور «الآخرين» هذا أنْ يكونَ عاملا مؤديا إلى التضليل وصرف الانتباه، أو تخييب الآمال، أو يكون ببساطة مُؤذيا للأفراد أنفسهم. فالناس بعامة بحاجة إلى وقتٍ يُخصِّصونهُ لأنفسهم بعيدا عن مشاغل الحياة العامة، بحيث يَستنفِدونهُ في التأمل والتفكير، وفي اختبار أفكارهم وتصوراتهم الذاتية، كذلك في إعادة توليد وتقوية وتعزيز علاقاتهم الحميمة initimate relationships. في مثل هذه المسائل، تغدو الحياة الاجتماعية بمنزلة حاجة ملّحة شأنها شأن الحياة السياسية. وفي حقيقة الأمر، لم يُكتشَف أن الخصوصية الحديثة بوظيفتها الأكثر أهمية، أي حماية العلاقات الحميمة، تقومُ على الضدِّ من المجال السياسي فقط، بل تبيَّنَ أنها نقيضٌ للمجال الاجتماعي أيضا. وهو ما حدا بِدُعاة الرومانسية إلى اعتبار كل تنظيم وتَجمُّع رسمي مع الآخرين بمنزلة جزءٍ من المجال العام عدا العلاقات الحَميمة كالصداقةً والحب مثلا[64].

يُشيرُ ذلك صراحة إلى وجودِ فضاءين آخرَين خارج نطاق المجال السياسي أدَّيا دورا مركزيا في تطور المجتمع الغربي الحديث: أولهما هو المجتمع المنظور إليهِ باعتبارهِ مُنظَّما في اقتصاد السوق وعلى نحوٍ خارج المجال السياسي. أما ثانيهما فهو المجتمع الذي يُنْظَرُ إليهِ باعتبارهِ «شعبا»، أي ذلك المجال فوق-الموضعي الذي يُعتقَدُ أنَّهُ وُجِدَ قبل نشوء المجتمع المنظَّم سياسيا، وأنَّهُ أسَّسَ هذا الأخير. ومن ثم ينبغي علينا النظر إلى هذه المجالات الثلاثة من زاوية كونها مُتَّصِلة في

تطورها، وباعتبارها أيضا مُتداخلة مع أنواعٍ أُخرى من الفضاءات الاجتماعية. وإذا ما أخذنا في الحُسبان وجهة نظر يورغن هابرماس Jürgen Habermas والقائلة: «إنَّ المجال العام الجديد جمعَ أُناسا كانوا قد صاغوا فضاء خاصا باعتبارهم فاعلين اقتصاديين وملّاكا، إضافة إلى مجالٍ «حميم» كان محلا لحياتهم العائلية... [لهذا] كان الفاعلون الذين يُشكِّلون المجال العام الجديد «برجوازيين» و«رجالا» في الوقت عينهِ»[65]. هذا المكوِّن الرئيس الثاني من مكوِّنات الحياة العادية: أي عالم الأُسرة وعلاقاتهِ الداخلية وعواطفهِ، سيغدو، ابتداء من القرن الثامن عشر، محلا لِمطلَبٍ آخر من مطالب الخصوصية، ومُعرَّفا هذه المرة عبر علاقتهِ بالمجال العام. لِتتراجع الحياة العائلية أكثر فأكثر إلى زاوية المجال الحميم محجوبة عن العالم الخارجي، بل حتى عن بقية أفراد العائلة الممتدة[66].

وبشكلٍ عام، يتبنى الليبراليون المعاصرون معظم حيثيات هذه الرؤية الرومانسية عن الخصوصية والمجال الخاص. بحيث يتطابق اليوم التشديد الرومانسي على الضغوط الاجتماعية مع التركيز الليبرالي الكلاسيكي على الحرية الاجتماعية؛ بحيث إنَّ التأكيد الرومانسي على الخصوصية إنَّما يتوافق مع مخاوف الليبرالية بشأن القوة أو السلطة القسرية coercive power التي تُمارِسُها الجماعات تجاه أعضائها، سواء أكانت هذه الجماعات تنظيمات مهنية أم اتحادات عمّالية أم مؤسسات تعليمية... إلخ، وكذلك مع مخاوف الليبرالية من الضغوط واسعة النطاق والهادفة إلى تحقيق الاندماج والتجانس الاجتماعي، وعلى النحو الذي يحول دون استمرارية تعددية الجمعيات وقيام التنافس الحرّ بين الأفكار بتقديم الحماية الكافية للنزعة الفردية. ونتيجة لذلك، لا تنخرط الليبرالية الحديثة في حماية المجال الخاص للحياة الاجتماعية فقط، بل تُركِّز أيضا على تشكيل مَلكوتٍ معين ضمن المجال الخاص a realm within يتمكّن فيه الأفراد من الاستمتاع بخصوصياتهم. ومن ثمَّ، تشتمل الحياة الخاصة من منظور الليبراليين المعاصرين على كل من دائرة الانخراط الفاعل في مؤسسات المجتمع المدني وعلى النحو الذي شدَّدَت عليه الليبرالية الكلاسيكية، ودائرة العُزلة والانسحاب الشخصي personal retreat التي يَخلقها الفرد بنفسه تجاه نظام الحياة الاجتماعية وتعقيداتها، وعلى النحو والمعنى الذي دعا إليهِ الرومانسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر[67].

الاتجاه الثالث: التفسير النسوي للتقسيم الليبرالي بين العام والخاص

في ضوء ما تقدم، يُمكن القول إنَّ جوهر النقد النسوي هو في كون نظرية العدالة الليبرالية الأصلية Standard تهمِلُ وبشكلٍ غير مُبرَّر تقسيم العمل غير العادل وعلاقات السلطة Power وتوزيعها داخل الأسرة الواحدة. فتلك هي النقطة المفتاح في النقد النسوي من وجهةِ نظرٍ سياسية[68]. حيث تُشدِّدُ النسويات بعامة على فكرة أن أصل التمييز الممارس تجاهَ النساء وجدلية التمايز بين المجالَين العام والخاص هو امتدادٌ للتراتبيات الجندرية داخل الأُسرة والعلاقات بين أدوار أعضائها، نظرا إلى أنَّ الأُسرة هي الوحدة الاجتماعية الأُولى التي تولَّدت عنها الوحدات الاجتماعية الكبيرة مثل: القبيلة، والجماعة القومية ومن ثم المجتمع بعامة. فالأُسرة المثالية تتشكَّلُ من خلال الجمع بين الروابط الزوجية وروابط الدم، وهي تتكوَّن من زوجَين من الجنسَين المختلفَين أنجبا أطفالهما البيولوجيين. مثل هذه الأُسَر ستكون لها بُنية سلطةٍ محدَّدة، أي أن يَرأسها أبٌ يكسبُ دخلا مناسبا للأسرة، والزوجة تقبع في المنزل مع الأطفال. وفي هذا السياق، ثمة افتراض بتقسيمٍ للعمل على أساس الجنس ثابت نسبيا، حيث تُحدَّدُ أدوار النساء بشكلٍ أولي داخل المنزل بينما تكون أدوار الرجال في عالم العمل العام. مع التسليم بهذا، نجد أنَّ مثال الأُسرة التقليدي يَفتَرِضُ أيضا انفصالا بين مجال العمل ومجال الأسرة. وإذ يترسّم هذا التعريف بوصفه تنظيما طبيعيا أو بيولوجيا قائما على أساس الجاذبية بين الجنسَين، فإنَّ هذه الأُسرة بِنَمطها الواحدي المتجانس ستتوشّجُ مع بُنية الحكومة والنظام السياسي برُمته. فالانتظام لا يقوم على أساس بيولوجي، بل حول ما يحظى بمباركةٍ رسمية؛ إذ إنَّ الزواج بين شخصَين، ذكر وأُنثى، لا يؤكد مشروعية بُنية الأُسرة ذاتها فقط، بل أيضا مشروعية الأطفال الذين يُولَدون داخل الأُسرة نفسها. وهنا نُلاحِظ أنَّ قوةَ مثال الأسرة التقليدي هذا تكمن في وظيفتهِ المزدوجة من حيث كونه: بناء أيديولوجيا ومبدأ أساسيا للتنظيم الاجتماعي[69].

بمعنى آخر أكثر وضوحا، إنَّ حشر النساء في زاوية المنزل والحياة الأسرية قائمٌ أصلا على الاعتقاد الضمني بوجود فرق بين النساء والرجال من حيث مستوى القدرة على التفكير والإحساس. فعلى امتداد تاريخ الفلسفة الغربية، عمل المفكِّرون السياسيون على تبني فكرة التعارض التام بين الاستعدادات العاطفية

والحدسية والاعتناء بكل ما هو خاص (أي غير العقلاني) مما يقتضيهِ العمل المنزلي للنساء، وبين الذهنية العقلانية الرصينة والحيادية (أي غير العاطفي) مما يتوافق مع مقتضيات الحياة العامة التي تُعزى جميعها إلى الرجال بوصفها متأصلة فيهم. ومن ثم يجري تقسيم العمل وفقا للهوية الجنسية، فيَحتكِرُ الرجل بعامة كلَّ المهمات الإدارية وتلك التي تقتضي ضبط التنظيم الإداري وإدارة المؤسسات العامة. في حين أنَّ مَهمَّة صيانة العلاقات الخاصة والفردية تُترك للنساء أو تُفْرَضُ عليهنَّ. وبذلك فإنَّ التباين الجنسي سيغدو بمنزلة معيار قسري للتمييز بين مشروعَين أخلاقيين مختلفَين؛ إذ إنَّ مبادئ العدالة والحقوق الأساسية هي التي تُهيمِن على عالم الذكور وقيمهم وخصالهم الأخلاقية، بينما الرعاية والإحساس والعاطفة هي من خصال النساء وفضائلهِنَّ. ولم يُنظَرْ إلى هذين المشروعَين الأخلاقيين بوصفهما متعارضين في الجوهر، بل نظر إليهما على أنَّ بينهما نزاعا عميقا يصل إلى حدٍّ يجعلُ تلك الخصال والقدرات الخاصة بالنساء – على رغم أهميتها في حياة الأسرة واستمراريتها - تُصبِحُ مصدر تهديد لِمبادئ العدالة التي تقتضيها الحياة العامة. ومن ثم، فإنَّ استمرارية المجال العام باتت تقتضي إقصاء النساء منه وإبعادهنَّ كليّا عن نِطاقهِ[70].

بناء على ما سبق ذِكرهُ، ستعمل القيم والعلاقات البَينية بدورها داخل الأُسرة التقليدية على تطبيع التراتبيات الهرمية للجندر والسن والحياة الجنسية بالشكل الذي يُساعد على ترسيخ الدور المنزلي للمرأة وحشرها فيهِ. ففي الولايات المتحدة مثلا، يَفترِضُ مثال الأُسرة التقليدي أنَّ الذَكَر رأسُ الأُسرة الذي يسود، ويُضفي تطبيعا على الذكورة بوصفها مصدرا للسلطة. وبالمثل فإنَّ الرقابة الأبوية على الأطفال التابعين تُعيدُ استنساخ الجندر والتقدُّم في العمر بوصفهما مبدأين أساسيين في التنظيم الاجتماعي. كذلك، ثمة تداخل بُنيوي متبادل بين الجندر والسِّن، فالأُمهات يَمتَثِلنَ للآباء، والأخوات يختلفنَ عن الأخوة، وفي كل هذا نتفهَّم أنَّ الصبية يخضعون لِسلطة الأُم حتى يصبحوا رجالا. ثمة أفكار تتعلق بالحياة الجنسية يمكن مقارنتها من حيث إنَّها تعمل جنبا إلى جنب مع هذا التداخل البنيوي التبادلي للتراتبيات الهرمية للسن والجندر، بالإضافة إلى تراتبيات الثروة والطبقة الاجتماعية لِيقود كل ذلك في نهاية المطاف إلى ولادة تراتبيات هرمية على

مستوى الدولة والمجتمع. وبشكلٍ نمطي يتعلم الأفراد تعيين مَوضِعِهم في تراتبيات العرق والجندر والإثنية والحياة الجنسية والأمة والطبقة الاجتماعية في أُصولِ أُسرهم. وبالتزامن مع هذا يتعلمون النظر إلى مثل هذه التراتبيات الهرمية بوصفها تنظيمات اجتماعية طبيعية، إذا ما قُورِنتْ بالتنظيمات المشيَّدة اجتماعيا. وبهذا المغزى بات التراتب الهرمي في المجال العام تراتبا «طبيعيا» لأنَّهُ مرتبطٌ بعمليات «طبيعية» للأسرة، أي المجال الخاص[71].

ويبدو أنَّ ما تقدَّم ذكرهُ قد شكَّلَ الباعث الرئيس وراء تركيز المُنظِّرة النسوية آيريس ماريون يونغ على ضرورة إدخال النساء في دائرة مفهوم «الأقلية الثقافية»، باعتبار أنّهُ يعني أصلا أي جماعة اجتماعية تخضع للإمبريالية الثقافية Cultural Imperialism، بحيث يشمل ذلك «النساء وكبار السِّن والمُعاقين والشواذ والشاذات جنسيا فضلا على أفراد الطبقة العاملة، وبالقَدْر نفسه الذي ينطبق به المفهومُ عينهُ على الجماعات العرقية والقومية»، من زاوية أنَّ الجماعات الثقافية الأخرى غير العرقية والقومية هي ذات تكوينٍ ثقافي وهوية ثقافية حالها من حال الجماعات العرقية والقومية[72].

ومن ثمَّ، إذا ما نَظَرنا إلى النساء بوصفهنَّ جماعة ثقافية ذات هويةٍ ثقافية خاصة شأنها شأن الأقليات القومية والدينية التي تتمتَّع بهوياتها الخاصة، فإنَّ ذلك سيعني ضِمنا جعل النساء وهويتهنَّ الجماعية جزءا من المجال الخاص، أي ذلك النطاق من الحياة الشخصية والاجتماعية والثقافية الذي يُمارِس فيهِ الفرد مختلف أنشطتهِ اليومية بحيث ينبغي للدولة الليبرالية ومؤسساتها احترام خصوصيات النسوة ومَطالِبهنَّ ولا يَجوزُ للدولة نفسها أنْ تتدخلَ فيها عبر القسر والإكراه. وبذلك فإنّ مفهوم عدم التدخل Non-Intervention سيكون قد اتسعَتْ دائرتهُ ليُشير إلى اعتماد الدولة الليبرالية بخاصة سياسة مشروعة تَتوزَّعُ - إلى جانب الاعتراف بالهوية الثقافية والجنسية واحترامها - على جانبَين آخرَين وبصورةٍ تقليدية: أولهما هو سياسة «دَعهُ يعمل دَعهُ يَمر»، أما ثانيهما فيتمثل في سياسة «الخصوصية الأُسرية» Family Privacy. فالأول منهما يشمل اقتصاد الدولة ويقضي بعدم تدخل أيِّ قوةٍ خارجية في مجال السوق عدا قوى السوق نفسهِ؛ باعتبار أنَّ السوق يعكس بصورةٍ طبيعية جوهر قانون

العرض والطلب. بالتالي فإنَّ السياسة الاقتصادية اللاتدخلية تَفترِضُ غالبا أنَّ السوقَ كيانٌ مستقلٌ بذاتهِ ويعمل بصورةٍ مستقلة عن الدولة ومؤسساتها. أما في المجال العائلي فإنَّ الدولةَ نفسها مشمولةٌ أيضا باحترام الخصوصية الأُسرية وعدم التدخل في شؤون الأُسرة والعلاقات الزوجية والعائلية بعامة، من زاوية كونها شأنا خاصا بالأفراد أنفسهم[73].

وعليهِ، أمست من المعتقدات التقليدية لدى النسويات فكرة أن الليبرالية عقيدةٌ مرتبطة ارتباطا فريدا بحماية «المجال الخاص» من تدخلات الدولة غير المُبرَّرة. إذ إنَّ الليبراليين بعامة ملتزمون بعدم الشروع في الإشراف العام والتدخل فيما يجري ضمن أوساط العائلات وما بينها من عاداتٍ وعلاقاتٍ مجتمعية وموروثٍ ثقافي. ولعلَّ تفسير ذلك يكمن في أنَّ جميع المجتمعات التي عاشت على ظهر الأرض، حتى دويلات المدن اليونانية ثم الدولة الرومانية، كان المجال العام فيها يتجسد في تلك العلاقات البَينية والقائمة بصورةٍ رسمية ما بين العائلات والجماعات الاجتماعية بعامة، نظرا إلى أنَّ الدولة في الأصل كانت اتحادا قَبَليا أو تحالفا مُكوَّنا من العائلات League of households، بحيث جرى تمثيلها في نظام الحكم وإدارة الدولة بواسطة شيوخ تلك العائلات وتحديدا كبار السنِّ من الذكور. وداخل كل عائلة منها، كانت لِرأسِ العائلة الذكَر سلطة شبه مطلقة على زوجتهِ (أو زوجاتهِ) وأطفالهِ وعبيدهِ[74]. يُبيِّنُ ذلك استمرارية وجود الفصل بين المجالَين العام والخاص حتى في ظل الدول غير الديموقراطية الليبرالية بما فيها دويلات المدن القديمة. غير أنَّ النظرية السياسية الليبرالية جاءت لاحقا لتعمل على التوسيع من دائرة هذا الفصل وبَلْوَرةِ حدودهِ ومضامينهِ، بحيث جَعَلَتِ المجال العام من نصيب الدولة ومؤسساتها حصرا باعتبارها الطرف الضامن لتحقيق المصلحة العامة، في حين هي تتركُ المجالَ الخاص وشأنهُ بعيدا عن الإكراه والتدخلات القسرية للدولة لكي يغدو مجالا ناميا وحيويا ما لم يُؤدِ نموّهُ إلى الإضرار بالمصلحة العامة والمجال العام، لاسيَّما في حال الإضرار بمبادئ الحرية الفردية والمساواة الفردية واحترام الخُصوصية الفردية.

بمعنى آخر غير بعيد، إنَّ الليبرالية بعامة هي نظرية سياسية متصلة بالكيفية التي يجب أنْ تتعامل الدولة بموجبها مع الناس أفرادا وجماعات، كذلك تنظيم

علاقاتهم بعضهم ببعض. فالدولة ينبغي أنْ تَفرِضَ معايير معينة وموحَّدة على جميع الأفراد والتنظيمات الحكومية منها وغير الحكومية. بخلاف ذلك، سيغدو بالإمكان اعتماد شركات النقل الخاص مثلا التمييز الجنسي والعنصري تجاه الركّاب، عبر الركون إلى القول بأنَّ مبدأ الحيادية وعدم التمييز العنصري يشمل فقط شركات النقل التابعة للقطاع العام، ومن ثم ليس للدولة أن تتدخل في شؤون شركات النقل الخاص حينما تعمل على إلزام النساء والسود بالجلوس في مؤخرة حافلاتها حصرا. لذلك، فإنَّ تدخلات الدولة من أجل شمولية تطبيق مبادئ الليبرالية في المجالَين العام والخاص هي تدخلاتٌ جدٌّ ضرورية، من المنظور النسوي بخاصة، لِضمان الحؤول دون غُدو مبدأ المعاملة المتساوية Equal Treatment من قبيل المبادئ عديمة الأهمية في مناشط الحياة الرئيسة مثل التوظيف والإسكان والنقل. إذ إنَّ تدخّل الدولة هو من أجل الحيلولة دون قيام ممارساتٍ تتسبب في اضطهاد المرأة - أو أبناء الأقليات القومية والدينية - لأنَّها امرأة تنتمي إلى هذه الجمعية النسوية أو ذاك الحزب النسوي، مما يُلحِقُ بها أضرارا غير مُبرَّرة قانونا كأنْ يُنتقص من أَجرِها أو عدم مكافأتها أو حتى أن تخسر وظيفتها مثلا، الأمر الذي يَستوجِبُ تدخل الدولة بهدف المنع أو التضييق من نطاق هذه الممارسات على الأقل[75]. فالأصل أنَّ الدولة الليبرالية، حرصا منها على حماية الحرية الفردية وحياة أفراد مجتمعها، لا تتدخل في شؤون الجماعات الثقافية والجمعيات إلا من أجل توفير مَخْرَجٍ آمن لِمَنْ يُريدُ الانشقاق عنها أو مَنْ استُبْعِدَ من عُضويتها بسببِ معتقداتهِ المُخالِفة للمجتمع بعامة أو لِجماعتهِ بخاصة. إذ تكون الغاية الجوهرية من وراء هذا التدخل هي مَنع الأضرار أو التقليص منها ما أمكن. ذلك لِكون الدولة ينبغي عليها حماية أفراد مجتمعها وعلى قدم المساواة من التمييز القائم على أُسُسِ التوجهِ الجنسي والانتماء الديني والعرقي[76].

تأسيسا على ما تقدم ذكرهُ، فإنَّ النسويات يولينَ عناية جدُّ ملحوظة بالمجال الخاص، ذلك لأنَّ هذا المجال تعيشُ فيهِ أعدادٌ ضخمة للغاية من نساء العالم القسمَ الأكبر من حياتهن، وفي بعض الحالات يعِشْنَ فيه حياتهنَّ بأسرها، كما تحدث فيه أعداد جدُّ كبيرة من حالات انتهاك حقوق المرأة الأساسية. ففي بلدان كثيرة، على الأقل خلال أوقات السلم، يكون المنزل الذي تعيش فيه المرأة بمنزلة

أخطر بيئة بالنسبة إليها. إذ إنَّ جدلية العام/الخاص، والتي تؤدي بدورها إلى نشوء فرضية مفادها أنَّ حامل الحقوق هو ربُّ الأُسرة وأنَّ أحدَ حقوقهِ المهمة هو حقّهُ في صون حياتهِ الشخصية والأُسرية، هذه الثنائية والفرضية المترتبة عليها هي التي تُولِّدُ عراقيل جَسيمة في طريق حماية حقوق النساء والأطفال. بحيث إنَّ المشكلة تتركَّبُ من إهمال هذه الوضعية وإنكارها في آنٍ واحد نظرا إلى تفاوتات علاقات القوة والسلطان بين أعضاء العائلة الواحدة. ومن ثم فإنَّ التعزيز من حقوق المرأة الأساسية سيتضمَّنُ إحداث تغييراتٍ ملموسة في نطاقاتٍ عدّة من الحياة الفردية والأُسرية غالبا ما نَعتبرها خاصّة. وإنَّ استدعاء مسؤولية الحكومة وتدخلها في هذه النطاقات الخاصة يتطلب تعديلا كبيرا في توجهات قوانين ومواثيق حقوق الإنسان لمصلحة النساء، ولاسيَّما أنَّ العمل في ميدان حقوق الإنسان يَسودهُ أصلا التركيز على انتهاك الحقوق المدنية والسياسية للرجال في المجال العام، من دون خشية الرجال أنفسهم من الانتهاكات الجارية في المجال الخاص/المنزل، الذي يقع فيه القسم الأكبر من العنف وانتهاكات حقوق المرأة[77].

وفي سبيل شَرْعَنةِ ولوج الدولة في المجال الخاص، عَمَدَتِ النسويات أواخر الستينيات المنصرمة وبخاصة الباحثة النسوية كارول هاينش Carol Hanisch إلى رفع شِعار أنَّ: «الشخصي هو سياسي» The Personal is Political، وكان هناك مدلولان رئيسان لهذا الشعار ذائع الصيت: أولهما أنَّ وضعَ النساء، والرجال أيضا، يمكن النظر إليه باعتباره وضعا جَمعيا مُركَّبا، فهو نتاج عملية اضطهاد سياسي وعملية اضطهاد نفسي داخلية، ومن ثم لا توجد مشكلات شخصية بصورة كاملة بحيث تكون في نَجوةٍ من المؤثرات السياسية. لذلك فإنَّ كل ما يُطلَقُ عليهِ تسمية «المشكلات الشخصية» يجب أنْ تنفتح على المناقشة السياسية، أي يجب أنْ نفتح المجال الخاص أمام تدخل الدولة وسلطاتها. أما المدلول الثاني للشعار، فقد تَجسَّد في وجوب استخدام واقع التفاوتات الثقافية والجنسية لِتغيير الحياة السياسية العامة، بحيث يَجري اعتبار «الشخصي» بمنزلة مصدر من شأنهِ أنْ يُثري المجال السياسي بعامة[78].

ويمكن القول أيضا بكون الأصل في شِعار «الشخصي هو سياسي» أنَّهُ كان موجها بصورةٍ رئيسة تجاه الأنشطة الاشتراكية أو الراديكالية بعامة، من خلال تبيان أنَّ

التركيز التنظيري على رأس المال وقوى العمل ثم التوسيع من مفهوم «السياسة» إنَّما يَتجاهلُ أساسا التفاوتات الجندرية Gender Inequalities داخل المنزل بين الذكور والإناث. فقد زعمَ فريقٌ من النسويات إبّانَ السبعينيات المنصرمة أنَّ هذا الشعار ينطوي على الرغبة في تحرير النساء بواسطة قمع العائلة نفسها، لأنَّ العائلة كانت بمنزلة المصدر الرئيس لاضطهاد النساء. وفي الوقت الراهن، يرفض أغلبية النسويات هذا الموقف المتطرف من العائلة، وفي الوقت نفسهِ أصبحت النسويات يُدرِكنَ أهميةَ التأثير الذي تُمارِسهُ علاقات السلطة المتفاوتة داخل إطار العائلة عينها، فأدّى ذلك تدريجيا إلى توليد اقتناع نسوي عام منذ التسعينيات الماضية بأنَّ هذا الشعار لا يَستَهدِفُ إجهاض العائلة بل يَبتغي دَمَقْرَطة العائلة Democratize the Family. وفي هذا الشأن، نجد أنَّ التفاوتات العديدة في المجال الخاص تَرجِعُ إلى هيكلية العلاقات بين الرجال والنساء داخل كيان العائلة، وهذه الهيكلية ما هي إلا جزءٌ من بُنية الدولة ككل، كما أنَّ السوق الاقتصادية بعامة تقوم على الجندر وتوزيع الأدوار الجنسية بصورةٍ عميقة، من حيث السيطرة الذكورية على المجال العام والانخراط الأُنثوي في المجال الخاص. ومن ثم، فإنَّ دَمَقرطة المجال العام لا تغدو ممكنة التحقيق دون الدَمَقْرَطة المسّبقة للمجال الخاص[79].

وعلى نفس مِنوال سوزان مولر أوكين وداعيات الديموقراطية التشاركية مثل كارول بَيتمان Carole Pateman، تؤمن الباحثة آن فيليبس Anne Philips بفكرة أنَّ دَمَقْرَطةَ المجال العام، بمعنى المشاركة الواسعة النطاق للنساء في تكوينات هذا المجال، تُعدُّ دَمَقرطة مستحيلة الحدوث دون الدَمَقْرَطة المسبّقة للمجال الخاص. وأنَّ دَمَقْرَطةَ المجال الخاص نفسهِ لا تعني فقط تحقيق أهداف المواطنة السياسية الفاعلة، بل تعني اعتبارها قيمة وغاية في ذاتها. وتُضيفُ فيليبس إلى ذلك أنَّ فكرة الفصل والتمييز بين المجالَين العام والخاص فكرةٌ بلا معنى؛ إذ إنَّ العلاقات القائمة في المجال الخاص إنَّما يجري تنظيمها بواسطة الدولة والنظام الاقتصادي، كذلك من خلال إخضاع النساء وجعلهنَّ في مكانة دونية مقارنة بالرجال. ومن ثم، فإنَّ العلاقات داخل المجال الخاص هي أصلاً مسيّسة شِئنا ذلك أم أبَينا. وفي الوقت نفسهِ تؤكد فيليبس ضرورة الفصل بين هذين المجالَين لأسبابٍ أخرى

لا تتعلّق بحماية قيم العائلة وإبعادها من تدخل الدولة، بل تتعلق بالحفاظ على مبدأ الفردية وحرية اتخاذ القرار والخصوصية الفردية التي تشدد فيليبس على أهميتها، مثل حيازة حق الإجهاض. يجعل ذلك فيليبس في موقف فكري مماثل لِرُؤية أوكين وآيريس ماريون يونغ[80]؛ وذلك من حيث الاعتقاد بأنًّ تدخل الدولة في المجال الخاص ورفع شعار «الشخصي هو سياسي» لا يعني بالضرورة إجهاض التمييز بين المجالَين العام والخاص. فالحركة النسوية بعامة تروم من وراء ذلك إعادة رسم الحدود الفاصلة بين هذين المجالَين لا الدمج بينهما كلِّيا. ومن خلال هذه المراجعة النقدية ستكون النسويات قد وسَّعنَّ من دائرة تطبيق مبادئ العدالة بحيث ستشمل «الأُسرة»، أي المجال الخاص، وعلى النحو الذي يُؤيده أنصار الاتجاه العام لليبرالية من المساواتيين بخاصة مثل جون راولز John Rawls وبرايان باري Brian Barry ورونالد دووركين Ronald Dworkin، من زاوية ضمان الحقوق والحريات الأساسية لِجميع أعضاء الأُسرة بما في ذلك العلاقات الأسرية داخل العائلة. وعلى رغم ذلك، فإنَّنا لا نستطيع مراقبة كل أسرة من الداخل وضمان اضطلاع الذكور والإناث بنصيبٍ متساوٍ من الأعمال المدفوعة الأجر (خارج المنزل) وغير مدفوعة الأجر (الأعمالً المنزلية)[81].

إنَّ الأخذ بالتمييز بين المجالَين العام والخاص قد أسهمَ في بروز الخلاف بين الاتجاهات الليبرالية ولاسيَّما من حيث منظورها للعدالة التوزيعية Distributive Justice. فأنصار الاتجاه العام لليبرالية، أي المساواتية الليبرالية، مُقتنِعون بشكلٍ عام بفكرة أن الأُسرة جزءٌ من المجال الخاص، وهو ما يتجاوز بدوره نطاق مطالب والتزامات مبادئ العدالة. فالدولة لديهم ليست أداة للهيمنة الذكورية بل هي وسيلة تُمارس دور الحَكَم المحايد Neutral Arbiter تجاه مختلف الجماعات بصرف النظر عن انتماءاتَها. كما أنها تُمارس دورا إيجابيا بشكل كبير في سياق العلاقات الجندرية عبر العمل على التقليل من الاعتمادية المالية للنساء تجاه الرجال[82]. في المقابل من ذلك، فإنَّ النسويات بعامة يَعتَقِدْنَ أنَّ الإيمان بأن الأُسرة جزءٌ من المجال الخاص ليس إلا أُسطورة، وهي أسطورة تُخفي حقيقةَ اتساع التفاوتات الجائرة بين الرجال والنساء. فمن خلال مواجهة ثنائية العام/ الخاص، تهدف النسويات إلى مواجهة استمرارية البطريركية، وهي استمرارية مُتَيسرة

بفعل استناد الليبراليين أنفسهم إلى ذلك التمييز بين المجالَين العام والخاص، ثم تبرير عدم التدخل في المجال الخاص بِزَعمِ الخصوصية الثقافية[83]. وفي عين هذا الاتجاه النسوي العام، هناك أربعة جوانبَ جوهرية يكون فيها الشخصي سياسيا وهي:

1 - أنّ السلطة بوصفها العنصر المُميِّز للسياسي يمكن أنْ توجد داخل نطاق الأُسرة.

2 - أنَّ المجال الخاص/ الأُسَري هو نتيجة لقرارات سياسية.

3 - تحدث معظم التنشئة الاجتماعية المُبَكِّرة داخل الحياة الأُسَرية.

4 - أنَّ تقسيم العمل داخل معظم الأُسَر يُولِّدُ حواجز نفسية وعملية ضد النساء في المجالات الأخرى[84].

وهنا نُلاحِظُ أنَّ الجانب الأول يؤكد أن علاقات السلطة تمارس عادة داخل الأُسرة، وبذلك لا يمكن للحياة الأسرية والشخصية أنْ تبقى خارج دائرة مطالب العدالة؛ نظرا إلى أنَّ العدالة تُعنى بعلاقات السلطة في المقام الأول. فإذا كانت الحياة العائلية مثلا تَسمَحُ للرجل بضرب زوجتهِ من دون أنْ يَخشى العقاب نظرا إلى تفاوت السلطة بينهما، فسيغدو ذلك ظلما بائنا تجاه المرأة؛ لأنَّ عليها السكوت عن الظلم الذي تتعرَّض له سواء في المجال العام أو في المنزل. غير أنَّ الليبراليين بعامة يتفقون على وجوب شمول حقوق المواطنة لجميع المواطنين بمن فيهم النساء، وأنَّ الزواج لا يعني تنازل النساء عن حقوق المواطنة؛ لأنَّ هذه الحقوق أصيلة وتُولَدُ مع ولادة الإنسان نفسهِ[85]؛ ذلك لأنَّ النظرية السياسية الليبرالية لا تقول إن المجال الخاص يُفترَضُ من وجودهِ أنْ يكونَ فضاء غير مشمول بتطبيق العدالة ومبادئها؛ لأنَّ مثل هذا المجال لن يكون له من وجود أصلا. ذلك أنَّ حقوق وحريات النساء المتساوية مع حقوق وحريات غيرهنَّ من الرجال، وكذلك حقوق أطفالِهنَّ باعتبارهم مواطني المستقبل future citizens، «هي حقوق وحريات غير قابلة للتصرف فيها ويجب أنْ تُصان أينما كانوا»[86].

أمّا الجانب الثاني من الجوانب التي يُمسي فيها الشخصي سياسيا فيُركِّزُ على أنَّ المجال العائلي نِتاج لقرارات سياسية، وأنَّ فكرة كون الحياة العائلية بمنزلة مجال خاص وليس للدولة التدخل فيهِ ما هي إلا خُرافة. حيث تعتقد أوكين «أنَّ

الدولة تحدد عبر سُبُلٍ لا تُحصى شروط الزواج وتفرضها. فعلى مدار مئات السنين، حرم القانون العُرفي Common Law النسوةَ من التمتع بشخصيتهنَّ القانونية في حال زواجهنَّ. كما يَفْرِضُ حقوقا لأزواجهنَّ في ممتلكات الزوجات وحتى امتلاك أجسادهنَّ، بل جعل من المستحيل عمليا أنْ تُطلِّقَ النساءُ أزواجهنَّ أو حتى أن يعشن بصورةٍ منفصلة عنهم»[87].

وإذا ما تتبّعنا الجانب الثالث مما تَقدَّمَ ذِكره، فَسَنجدُ أنَّ معظم سنوات تنشئتنا الاجتماعية تجري ضمن الحياة العائلية، غير أنَّ مثل هذا الموضوع الجوهري لا يدخل في حسابات نظريات العدالة بعامة، وهو ما يَدْفَعُنا إلى الاعتقاد بأنَّ العالَم كأنه يتكوَّن برُّمتهِ من أُناسٍ ذكورٍ راشدين وسليمي الأبدان، لِتتجاهل بذلك، وربَّما عَمدا، القضايا المتصلة بِحَمْلِ وإنجاب النساء لأُولئكَ الذكور البالغين وتنشئتهم الاجتماعية، وكيفية تلبية حاجات القاصرين dependents قُبَيلَ بلوغهم سنَّ الرشد، علاوة على تَلبية حاجات ذوي الاحتياجات الخاصة. فكثيرا ما يَنساقُ منظِّرو العدالة وراء التصوُّر الهُوبزي، والذي يدفعنا إلى النظر إلى الناس وكأنَّهم يَنْبَعِثونَ إلى سطح الأرض فجأة مثل نبتة الفِطر، بحيث يَبلغون مرحلة النضج الكامل من دون الحاجة إلى رعايةٍ من أحد. ومن ثم فإنَّ الرعاية والتربية هذهِ إما يَجري تجاهلها أو اعتبارها أمرا «طبيعيا» داخل الأُسرة، وخاصة أنَّ الأُسرة نفسها تقعُ أصلا خارج نطاق نظريات العدالة. ولكن عندما نُدرِجُ الرعاية والتنشئة الاجتماعية بعامة ضمن دائرة العدالة ومقتضياتها، سيصبح الأمر حينئذ أكثر تعقيدا وأكثر قُربا من الإنصاف. فالنسويات بعامة يعتقدنَ أنَّ النساء يقُمْنَ بالقِسط الأكبر من أعمال الرعاية والتنشئة ولاسيَّما إطعام الأطفال وتربيتهم فضلا على تأمين الحنان والعاطفة تجاههم بخاصة. هذا العمل الشاق بدورهِ غير مشمولٍ باهتمامات نظريات العدالة، ذلك أنَّ الأخيرة تقصد بـ «العمل» ذلك الجهد المبذول في إطار السوق لقاءَ أجرٍ معيَّن. لذلك، يجب على مُنظِّري العدالة إدراك كون النساء داخل العائلة يواصِلْنَ أداءً أعمالِهنَّ تلك من دون أنْ يَتَقاضَينَ أجرا معيَّنا في المقابل، وهي أعمالٌ جوهرية للغاية، فلو انقطعَتْ لانعدمت جميع المواضيع الأخلاقية التي يُنظِّر المفكِّرون فيها[88].

أما الجانب الرابع فيؤكِّدُ كون تقسيم العمل القائم داخل أغلبية العائلات يُولِّدُ أصلا حواجزَ نفسية وعائلية أمام المرأة. بحيث إنَّ للأُسرة تأثيرا تكوينيا مهما

للغاية في تشكيل أدوارنا الجندرية الاجتماعية. فمثلا حين تُنشأ الإناث على أساس الاضطلاع بالدور الأساسي في رعاية الأطفال، أو أنَّهنَّ مسؤولات عن الأعمال المنزلية تحديدا دون الذكور، فعندئذٍ يغدو العمل جاريا ببساطة على تقوية وجود البُنية الجندرية Gender Structure وتعزيزها داخل المنزل والحياة الأُسرية. فوفقا لِمنظور أوكين: «إنَّ الأُسرة العادلة هي التي تُنَظَّمُ داخليا وفقا لمبادئ العدالة. وإنَّ المنظور الإنساني إلى العدالة يسعى إلى تحقيق المساواة الحقيقية ما بين الرجال والنساء بخصوص العمل المدفوع الأجر منه والمجّاني إضافة إلى المساواة في الفرص»[89].

وفي سبيل تحقيق العدالة، تقترِحُ أوكين استراتيجيتَين متلازمتَين على المديَين القريب والبعيد لتحقيق المساواة بين الجنسَين: فالأولى ذات المدى القريب تتمثّل في «حماية الطرف المُعاق». ومن أجل ذلك، لا بدَّ من تحوير صيغة عقد الزواج والذي بُنيَت على أساسهِ الأُسرة بالشكل الذي يحمي الطرف الذي يَرهَنُ بلا مقابل مادي حياتهُ المهنية لمقتضيات العمل المنزلي وتدبير شؤون العائلة. ومن آليات تحقيق ذلك «ضمان أنْ يكونَ للطرَفَين حقٌّ متساوٍ في كلِّ المكاسب التي تتحقَّقُ لِفائدة الأُسرة»، أما في حال الطلاق، «لا بدَّ أنْ يَتمتَّعَ الطرفان المُطلَّقان بمعايير العيش الكريم نفسها»، أي المساواة في حيازة الموارد المادية المشتركة[90]. أما الاستراتيجية بعيدة المدى، فهي تتجسد في وجوب العمل بهدف خلق مجتمع مُتحرر من اعتبارات الجندر والجنس، أي بناء مستقبل عادل لا مكان فيه لأيِّ اعتباراتٍ تتصل بالجندر. ففي المجتمع العادل لن تكون في هيكليتهِ الاجتماعية ولا في عاداتِ أبنائهِ السلوكية أي أهميةٍ للجنس تتعدى أهمية لون العَينَين أو طول أصابع القدَمَين. ولن يكون هناك مجالٌ للتمييز بين الإناث والذكور من حيث الأدوار roles، بحيث سيجري الفصل في المسؤوليات المنزلية بين مهمات الحمل والإنجاب وبين مهمات التربية والرعاية تجاه الاطفال. إذ ينبغي على الرجال والنساء تحمّل مسؤولياتهم المنزلية بصورةٍ متساوية، بحيث يقتضي ذلك من الآباء تحمّل مسؤولية أكبر بشأنِ رعاية الأطفال، كما يقتضي ذلك من الأُمهات أنْ ينْصَرِفْنَ أكثر للاهتمام بالعمل خارج البيت. ويتطلّب ذلك أيضا تعبئة الموارد المتاحة على مستوى الدولة ككل لِضمان نوعٍ أكثر رُقيًّا من الرعاية وإعادة تصميم

العمل والمراكز الوظيفية، بل وإعادة ضبط رزنامة التعليم وبرامجهِ على النحو الذي تتوافَقُ فيهِ مع التوزيع الجديد للمهمات داخل الأُسرة. والغاية البعيدة من وراء ذلك، هي «بناء مجتمعٍ خالٍ من التمييز على أساس الجندر، ولهذا علينا أنْ نُشجِّعَ على تقاسم النساء والرجال بالتساوي الأعمال المدفوعة الأجر والأعمال غير المدفوعة الأجر»[91].

5

تصنيف النظريات النسوية واتجاهاتها

«إنَّ البطريركية مُختفية تحت العديد من الممارسات والعادات والمُثل العُليا الدينية وغير الدينية، بدءا من الأزياء ومقاييس الجَمال ومرورا بالأُمومة والزِواج التقليدي ومظاهر الحِشمة والطَهارة»

كُنَّا قد ألمَحْنا فيما سبق إلى أنَّ النسوية، وهي على حالها من اختلاف وتنوع اتجاهاتها الفكرية، إنَّما تأتي بوصفها انعكاسا لاختلاف خبرات النساء في بيئاتهنَّ الزمانية والمكانية، وتحدرات كل منهنَّ الطبقية والإثنية والدينية، علاوة على ما تَحمله شرائح معينة منهنَّ من نزعاتٍ نفسية وعاطفية ربما تكون مغايرة للمعايير السائدة والمُعتَمَدة في بيئاتهنَّ ويُنظَرُ إليها من ثمَّ من زاوية كونها شاذّة. ومن أجل دراسة هذه الاتجاهات الفكرية صُنِّفت بشكلٍ عام وفقا للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه متخذة شكل موجات waves، وهو الاتجاه العام على أي حال، والذي اعتمد من قبل العديد من النسويات وفي مُقدِّمَتهِن جوليا

كريستيفا Julia Kristeva، إذ يعود لها الفضل في توظيف هذا المفهوم وتبيانهِ في كتابها «عصر النساء» Woman's Time المنشور في العام 1979، وأصبح منذ ذلك التاريخ بمنزلة الكلمة المَجاز في وصف وفهم الحركة النسوية واتجاهاتها، من خلال عملها على تقسيم النشاط والميراث الفكري للنسوية إلى ثلاث موجات رئيسة؛ حيث تبتدئ الموجة الأولى مع المساعي التي بَذَلَتها النسويات من أجل الحصول على حقِّ التمثيل، أواخر القرن التاسع عشر، مرورا بالموجة الثانية التي امتدت وتشعبتْ في أواخر عقد الستينيات ثم السبعينيات من القرن العشرين، وصولا إلى الموجة الثالثة التي سادَ فيها التَوَّجُه مابعد البنيوي أو مابعد الحداثي[1].

المبحث الأول
موجات الحركة النسوية

شهدت الحركة النسوية ثلاث موجاتٍ متلاحقة: بَرَزت الأُولى بشكلٍ واضح في القرن التاسع عشر، إذ جرى التركيز لأول مرة على شمول النساء بدائرة المواطنة. أما الموجة الثانية فهي مرحلة النضال النسوي من أجل اكتساب حق الاقتراع بخاصة وحقوق المواطنة بعامة، وقد استغرقت عقودا عدة من القرن العشرين امتدتْ إلى السبعينيات في معظم الديموقراطيات الليبرالية الغربية. ثم تَلَتْها الموجة الثالثة التي تُعْرَفُ بتسمية «الثورة الثقافية النسائية»؛ فقد ولدت أصلا من رحم الموجة الثانية في العام 1968 وواكبتها حتى أفولها أواخر السبعينيات لينبلِجَ في أثرها نجم الموجة الثالثة وتَشعُّب أنشطتها حتى اليوم. ويمكن تبيان كل مرحلةٍ منها على النحو الآتي:

الموجة الأولى: إرهاصات شمول النسوة بالمواطنة

في نهاية القرن الثامن عشر، لم يكن لِمعظم النساء في أوروبا وأمريكا الشمالية أي وجودٍ قانوني في ثنايا المجال العام. فقد كنَّ إما بناتا يُعرَّفْن بوضع آبائهنَّ، أو زوجاتٍ يُعرَّفْن بوضع ومكانةِ أزواجهنَّ. وإبّان هذه المرحلة سعى دُعاة الحقوق النسويةِ إلى تحليل المعوقات القانونية والاجتماعية التي واجهتها المرأة، ومن ثمّ تسليط الضوء على أكثر حقوق المرأة أساسية مقارنة بغيرها من الحقوق والحريات. بحيث إنَّ مبادئ التنوير الأوروبي والنظرية الليبرالية وفلسفة «حقوق الرجل»

Rights of Man التي دَعَمَتِ الثورتَين الأمريكية والفرنسية، قد قدَّمَتْ قاعدة نظرية للكثير من الكتابات النسوية في القرن التاسع عشر[2]. فَغالِبا ما تُرَدُّ أُصول الحركة النسوية إلى طروحات وآثار حركة التنوير الأوروبي نظرا إلى ميولها نحو المساواة والتمرّد على النظام الاجتماعي-السياسي القائم، فضلا عن «الوقاحة» في تعبيرها عن أفكارها ورؤاها، كذلك طبيعة علاقاتها الاجتماعية المُتداخِلة مجتمعيا وسياسيا، وكذلك منظورها إلى المعرفة والتعليم، فقد كان من أوائل المَطالِبِ النسوية: الدعوة إلى تَيسيرٍ أكبر في مجال التعليم بوصفه المَدخل الأمثل لإحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[3].

ومع ذلك، يمكن توزيع مواقف دُعاة حقوق المرأة خلال الفترة بين العامين 1400 و1789، بوصفها مرحلة الإرهاصات الفكرية للحركة النسوية بصفةٍ عامة، إلى ثلاثةِ رئيسة: أولها موقفٌ واعٍ بضرورة معارضة الافتراء الذُكوري وإساءةً معاملة النساء وكراهية الذُكور للأنشطةً النسوية غير الاجتماعية. ثانيها الاعتقاد بأنَّ كلا الجنسَين قد تَكوَّنا ثقافيا فضلا عن التكوين البيولوجي، ومن ثم الاعتقاد بأَنَّ النساء كُنَّ فئة اجتماعية تشكّلتْ لِتُناسب الرؤية الذكورية القائلة بأنَّهنَّ جنسٌ ناقص. ثالثها الاعتقاد برؤية فكرية تَسمو على أنظمةِ القيم السائدة آنذاك، عن طريق كشف الإجحاف والتضييق الذي يُصيبُ النسوة وحقوقهنَّ ثم مناهَضة ذلك والسعي إلى بناء منظورٍ شامل لحقوق الإنسان يشملُ الرجال والنساء معا[4]. غير أنَّهُ بصورةٍ عامة، شهدتً هذه المرحلة بروز مفردة «المساواة في المواطنة» لأول مرة وفي سياقٍ نقاشات التنوير الأوروبي والثورة الفرنسية في العام 1789. حيث يُلاحَظُ أنَّ النسويات قد رفَعْنَ شعار «المساواة لِتعزيز المواطنة»؛ لأنَّ النساء كُنَّ أصلا مُستَبْعَدات من الوضعية القانونية للمواطنة حتى بدايات القرن العشرين. ولم يكن ذلك محض مصادفة، بل كانت سياسة صريحة سانَدها كل من السياسيين جنبا إلى جنب مع المُنظِّرين السياسيين اتّساقا مع النظام القيَمي والمعرفي والاجتماعي السائد آنذاك. ومن ثم فإنَّ هذا الموقف المُناهِض للنسوية وحقوق النساء قد أفضى إلى تطور المواقف النسوية مُسبقة الذكر فتوزعتْ بدورها على موقفَين رئيسين:

- أولهما الموقف القائل بأنَّهُ على رغم وجود بعض الفُروقات بين النساء والرجال فإنَّ ذلك يجب أنْ يكون بمعزل عن دائرة المواطنة، فتلك الفروق

ينبغي ألا تحجب حقوق المرأة وحرياتها الأساسية. وقد عبَّر عن ذلك ماركيز دي كوندورسيه Marquis de Condorcet في العام 1790 حينما شدَّد على فكرة أنَّهُ: لماذا تُستبعَد النساء من دائرة المواطنة مادُمْنَ قادرات على تلبية الحاجات المطلوبة منهنَّ. «وحتى لا يكون هذا الإقصاء نوعا من أنواع الطغيان، من الضروري أنْ يجري إثبات أحد هذين الأمرَين: فإما أنَّ الحقوق الطبيعية للنساء ليست متطابقة على الإطلاق مع الحقوق الطبيعية للرجال، وإما أنْ نُوضِّحَ كون النساء غير قادرات على ممارسة تلك الحقوق». مما يعني أنَّ هذا المنظور بعامة يُوجِّهُ الضوء نحو مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة من حيث وجوب شمولهما معا بالحقوق الفردية الأساسية والحماية القانونية، فضلا عن وجود التزاماتٍ متساوية ومشاركةٍ متساوية وأنْصِبَةٍ متساوية في الثروات[5].

- ثانيهما يتجسّد في الاعتقاد النسوي بضرورة طرح مواطنة النساء على أساس كل من المساواة والاختلاف معا، بحيث لا يكون اختلاف الجنس بمعزلٍ عن المواطنة بل يُعَّدُ مصدرا أساسيا لها؛ أي بمعنى ضرورة ضمِّ النساء إلى نطاق المواطنة بسبب كون اختلاف جنسهنَّ من شأنهِ أنْ يَقودَ إلى مجتمعٍ أفضل وسياساتٍ أحسن. ومثال هذا الموقف كل من الكاتبة الإنجليزية ماري وولستونكرافت Mary Wollstonecraft وشارلوت بيركينز غيلمان Charlotte Perkins Gilman[6]. فقد نشرتْ ماري وولستونكرافت كتابها الموسوم «دفاع عن حقوق النساء» في العام 1792، وعملت فيهِ على جعل لغة «الحقوق» مؤثِّرة في أوضاع النساء، وأنَّ تُدْرَجَ المرأة ضمن دائرة البشر والمواطنين خلافا لِنظام القيم الذُكورية[7]. كما طرحتْ فكرة غير مسبوقة وهي أنَّ النساء يتصرّفنَ بصورةٍ خرقاء واتكالية تجاه الرجال لأنَّ عملية تنشئتهنَّ الاجتماعية قد جَرَتْ على هذا النحو، وليس لأن مثل هذا السلوك متأصّلٌ فيهنَّ بيولوجيا. وتَقترح وولستونكرافت في المقابل فكرةَ أنَّ التعليم هو المفتاح الرئيس لاستنهاض الطبيعة الحقيقية للنساء، بحيث يُعاملن ضمن إطار التعليم على أساس كونهنَّ كائنات عاقلة بدلا من معاملتهنّ باعتبارهن كائنات عاطفية Emotional Beings[8].

عليه، يُؤكد هذا الموقف الفكري ضرورة التوسيع من دائرة المساواة المدنية المواطنية لجميع النساء وقبولهنَّ بوصفهنَّ أندادا للرجال على المستوى السياسي.

لكنَّ هذا لا يعني أنَّ النساء غير مختلفات عن الرجال في جوانب أخرى. فالمساواة السياسية بين الرجال والنساء تتطلبُ حقوقا متساوية والتزامات متساوية، لكنّها لا تتطلب الواجبات نفسها والفعاليات والأنشطة عينها من كلِّ المواطنين. فقد افترَضَتْ وولستونكرافت: «أنَّ الدولة ستقوى إذا سَمَحَتْ للمواطنين بأن يخدموها بِطُرقٍ متنوّعة»، أي أنَّها استخدمتْ معيارا لمساواة النساء مع الرجال يتضمن عُنصُرَي المساواة والاختلاف في آنٍ واحد بهدف الدفاع عن مواطنة المرأة وحقوقها. وقد أصبح هذا المنظور والنقاش النسوي أكثر اتساعا مع بروز الموجة النسوية الثانية ولاسيَّما حول موضوع المواطنة[9].

وربَّما يصدق القول بأنَّ أفكار وولستونكرافت لم تُشكل مصدرا فكريا لِطروحات الموجة النسوية الأولى في القرن التاسع عشر فقط، بل إنَّها أثّرتْ فكريا في أبِ النظرية الليبرالية الحديثة أيضا، أي جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، ليكون أوّل مُفكِّرٍ سياسي من جنس الذكور يُساندُ علانية حقوق النساء. ففي العام 1869 أكَّدَ في كتابِهِ الموسوم «استعباد النساء» Subjection of Women أنَّ طبيعة النساء أشبهُ ما تكون بالشجرة التي أُجبِرتْ على النمو بطريقةٍ معينة، بدلا من السماح لها باتباع قدراتها الطبيعية. وعلى نفسِ منوال وولستونكرافت، اعتقدَ ميل بأنَّ النساء مؤهلات عقليا ومعرفيا لِممارسة حق المساواة. فأسهمت هذه المساندة الفكرية بدورها في تطور الحملات النسوية المطالِبة بحقوق النساء القانونية والسياسية والاجتماعية في أوروبا وأمريكا الشمالية بخاصة[10].

وفي عين هذا المَسار، نجد أنَّ النظرية الاشتراكية قد شاركتْ من جانبها في بَلْوَرة الحركة النسوية. فقد اعتقدت شارلوت بيركينز غيلمان بضرورة نقل عمل المرأة إلى خارج دائرة المنزل بغية الإنهاء التام لاستبداد الرجل والمنزلة الاجتماعية المُنزوية الدونية التي تعيشها المرأة. إذ بالنسبة إلى نساء الطبقة العاملة، يعني التمدّن البرجوازي العمل في مصنع أو في الخدمة المنزلية بأُجورٍ منخفضة وفي ظروف عملٍ سيئة، فضلا عن الحاجة المتزايدة إلى إطعام عائلاتها ورعايتها في ظل مثل هذه الظروف الاقتصادية[11]. بمعنى أنَّ غيلمان تُركِّزُ على أهمية الاستقلال الاقتصادي للمرأة داخل المجال الخاص نفسه. وتزيد على ذلك ضرورة اقتسام دَخْلِ الرجل مناصفة بينهُ وبين زوجتهِ، من زاوية أنَّ دخل

الرجل إنَّما هو نتاجُ جهودهِ الذاتية إلى جانب المجهود المادي والمعنوي المبذول من قبل زوجتهِ داخل المنزل، مما ساعد الرجل بالضرورة في أنْ يعيشَ ظروفا ملائمة عبر: رعايتها للأبناء، والتدبير المنزلي، والأمومة[12]. ومن ثمَّ، فإنَّ الاستقلال الاقتصادي للمرأة سيُغيِّرُ كل هذه الشروط بشكلٍ طبيعي وحتمي لمصلحتها بقدر ما قدّمته وضعية تبعية المرأة وخضوعها من قيود واتكالية لمصلحة الرجل. كما أنَّ تخصص المرأة بنشاطٍ ما سيُطوِّر من شخصية المرأة نفسها بوصفها شريكا للرجل لا باعتبارها مَصدرَ إشباعٍ لغرائزهِ الجنسية[13].

مما تقدّم بيانهُ يتضحُ أنَّ معظمَ الكتابات النسوية أواخر القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر قد تَركَّزتْ على السُبل التي أدَّتْ إلى تشكيل وضعية المرأة الدونية لاسيَّما عبر سُبل التحضّر والتصنيع. بحيث كان لِتطور الطبقة الوسطى الحضرية الضخمة بعض المزايا بالنسبة إلى المرأة من حيث الرخاء المتزايد لأُسَرِهنَّ وتوافر مزيد من الخدمات المنزلية. من ناحية أخرى، فإنَّ البُنية الفكرية المُصاحبة للمنزلة الاجتماعية الدونية قد ربطت النساء بعامة ونساء الطبقة الوسطى بخاصة بالعالم المغلق للأمومة والحياة العائلية بصورةٍ هي جدٌّ وثيقة، كما فرضت قيودا صارمة على وصول المرأة إلى مراكز المجال العام. ومن ثم جاءتْ محاولات وولستونكرافت وميل وغيلمان فضلا عن هارييت تيلر ميل Harriet Taylor Mill وفردريك إنجلز لتصب في تحليل خضوع المرأة وتبعيتها للرجل من زاوية أنَّهُ قد نشأَ أصلا من أيديولوجية الطبقة الوسطى هذه[14].

إضافة إلى ذلك، أسهمتْ هذه الكتابات والنقاشات الفكرية في دخول طروحات النسوية حيِّزَ الممارسة والتطبيق. ففي العام 1845 نجد الباحثة مارغريت فولر Margaret Fuller قد عبَّرتْ صراحة عن آرائها النسوية في كتابها الموسوم «النساء في القرن التاسع عشر» Woman in the Nineteenth Century، والذي أضحى بمنزلة مانفيستو نسويات الموجة الأولى. إذ عملت النسويات المُتحمسات لإلغاء الاستعباد ضمن إطار الحركة المناهِضة للرقّ، من زاوية أن الاستعباد وتجارة الرقيق والتمييز الجنسي ما هي إلا ممارسات ناجمة عن عقلية تهميشية واحدة. نتيجة لذلك شَرَعَتْ كل من إليزابيث كادي ستانتون ولوكريشيا كوفن مُوت Lucretia Coffin Mott في تنظيم هذه الجهود عبر إنشاء ميثاق سينيكا فولز Seneca Folls

Convention في العام 1848. حيث دعا الميثاق إلى وضعِ حدٍّ للوضعية الدونية للمرأة والمُشَرعنة قانونا، وطالب بحق التصويت وحقوق الإنجاب Reproduction Rights، كذلك إتاحة السبيل أمام النساء في مجالَي التعليم والتوظيف[15]. كما دعا الميثاق نفسهُ إلى إعادة كتابة «إعلان الاستقلال» الأمريكي وصياغة إعلان وطني جامع يُقِّرُّ صراحة بحقيقة: (أنَّ جميع الرجال والنساء قد خُلِقوا متساوين). وبيَّنَ أيضا أنَّ إدراك دور المرأة ينبغي ألا ينحصرَ في زاوية العناية بشؤون المنزل والأُسرة، بل ينبغي أنْ يُفهم من زاوية أن المرأة فردٌ مستقل ذاتيا وتتمتع بكل الحقوق والحريات الأساسية أُسوة بأقرانها من الذكور[16].

في ضوء هذه الإرهاصات الفكرية سواء أكان تبلورها بذاتها أم بتأثير أفكار الثورتَين الأمريكية والفرنسية، فإنَّ الفترة اللاحقة والممتدة بين العامَين 1848 و1920 شهدت نشاطا نسويا مُكثفا من أجل تغيير النظام الاجتماعي القديم ولاسيَّما في ميدان جعل قضية حق تصويت المرأة على رأس أولوياتهنَّ. وعلى الرغم من انقسام حركة التصويت النسوية إلى اتجاهَين: أحدهما يدعو إلى ضرورة حسم ذلك عبر إجراء تعديلٍ دستوري بينما الثاني يؤكِّدُ على حيازة حق التصويت بصورة تدريجية، فإنَّ النسويات بعامة قد أدرَكنَ أنَّ حق التصويت يُجسِّدُ السبيل الأمثل لِتحقيق الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي[17].

الموجة الثانية: من حقِّ التصويت إلى المواطنَة

جَرَتِ العادة خلال نضال النساء من أجل نَيل حقِّ الاقتراع على استخدام مُصطَلَحَي «حقِّ الاقتراع» و«المواطنَة» كأنهما مترادفان من حيث المعنى والدلالة. ومع ذلك، فقد ميَّزتْ النسويات بين مَعنَييهما خلال الفترة ما بين الحربَين العالميتَين الأولى والثانية. فبعد أنْ حصلت النساء على حقِّ التصويت في العام 1917، أصبح واضحا أنَّ حيازتهُ لا تقود بصورةٍ آلية إلى «المواطنة المتساوية». بمعنى أكثر وضوحا، وجدت النسويات أنّهنّ بالإضافةٍ إلى حقِّ التصويت يَحْتَجْنَ إلى إحداث الكثير من التغييرات البُنيوية اجتماعيا وسياسيا حتى يغدو في إمكان أصوات النساء الانتخابية أنْ تُغيِّرَ المجتمع ونظامهُ البَطريَركي وسياستهُ القائمة؛ فتصبح النساء من ثم مواطنات مساويات لأقرانهنَّ من الرجال[18].

ذلك أنَّ المواطَنَة باتتْ من منظور عامة النسويات تُمثل وضعية قانونية ومرغوبة من قبل الجميع نظرا إلى ما قَدَّمَتهُ المواطَنَة نفسها من حقوقٍ اجتماعية وحقوقٍ سياسية فردية متساوية لكلِّ المواطنين عدا المرأة. لقد أمستِ المواطنة بمنزلة الضمان ضد التفرقة السياسية والقانونية كما كانت ضد العنف المُمارَس تجاه المرأة، وهي أيضا بمنزلة تصريح دخول للمؤسسات التعليمية بعامة. فأنْ يكون المرء مواطنا يعني شمولهُ بحماية الدولة، والمساواة بينه وبين أقرانهِ من المواطنين أمام القانون في الحقوق والواجبات، فضلا عن المساواة في المجال السياسي بصرف النظر عن خلفياتهم الثقافية والعرقية، وأيضا بغض النظر عن جندرهم وفقا لمطالبة النسويات أنفسهنَّ. والدليل على أنَّ مثل هذه التغييرات الجوهرية باتتْ تَصبُّ في صميم الأنشطة النسوية، هو أنَّهُ حينما ووفِق على نَيل المرأة البريطانية حَقِّ التمثيل النيابي في مجلس العموم في العام 1917 ومجلس اللوردات في العام 1918، لم تحلّ النساء البريطانيات منظمات حق التصويت التابعة لهنَّ، بل عَملْنَ على تغيير دورها السياسي من منظمات داعية إلى نَيلِ حق التصويت إلى منظمات تُشدِّدُ على نَيل النساء كامل حقوق المواطنة؛ مما يشير إلى أنَّ دائرة المواطنة لدى الموجة الثانية من النسويات البريطانيات خلافا للأمريكيات بخاصة تعني شيئا أوسَعُ دلالة من مجرد حقِّ الاقتراع، وبأنَّهنَّ مازِلْنَ يَعْتَبِرنَ أنه من الضروري تشكيل منظمات للمواطنة تتوازى مع خصوصية الجندر[19]. أمّا في الولايات المتّحدة، وبعد العام 1918 تحديدا، فقد تغيّرت الرؤى المتعلقة بأدوار النساء ولاسيَّما بعد انخراطِهنَّ في سوق العمل والمجهود الحربي إبّان سنوات الحرب العالمية الأولى، مما ساعد في توجيهِ الدفعة الأخيرة لِتمريرِ التعديل التاسع عشر للدستور الأمريكي في العام 1920 والمتمثّل في تمتّع النساء بحقِّ التصويت. ليقودَ ذلك النسوياتِ الأمريكياتِ إلى تركيز اهتمامهنَّ على تمرير التعديل الدستوري ذي الصلة بالحقوق الأساسية المتساوية والذي حَظي أصلا بمساندة الحزبَين الجمهوري والديموقراطي على حدّ سواء في العام 1940. وعلى أيٍّ حال، شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية معاودة بروز ظاهرة التَدجين والانزواء النسوي في المجال المنزلي/الخاص Rejuvenation of Domesticity[20].

وربَّما يصحُ القول إنَّ العقود التي أعقبتِ العام 1920 قد مثّلت «ركود» الحركة النسوية الأمريكية بخاصة. فقد أصيبت النسويات المؤيدات لِحقِّ التصويت

بالإحباط نظرا إلى اكتشافهنَّ أنَّ صوت المرأة لا يُغيِّرُ من نتائج الانتخابات بشكلٍ جوهري، وأنَّ النساء أصلا قد صوَّتْنَ بأعدادٍ قليلة نسبيا، بل إنَّ معظمهنَّ كنَّ بصحبة أزواجهنَّ وآبائهنَّ وإخوانهنَّ، مما أثَّرَ في استقلالية تصويتهنَّ. وفي الوقت ذاته كانت المنظمات النسوية المطالبة بحق التصويت تُحل تدريجيا بحيث إنَّ أعضاءها أصبحوا يَتَوزعون على منظمات متنوّعة[21]. ويبدو أنَّ مثل هذا الإحباط قد ترافق مع حدوث انشقاقاتٍ وصراعات فكرية داخل الحركة النسوية فانقسمت تابعاتها إلى نسويات اشتراكيات ونسويات ليبراليات. إذ ركَّزتِ الليبراليات بعد العام 1920 جهودهنّ السياسية والتشريعية على إجراء التعديل الدستوري الخاص بالحقوق الأساسية المتساوية بين النساء والرجال. أما النسويات الاشتراكيات فقد عارَضنَ هذا التعديل بحجة أنَّهُ يُهدِّدُ حقَّ الرعاية الاجتماعية الدنيا الذي حَظيت به النساء العاملات. و«كان من شأن صراع الطبقات هذا، الذي لم يجد سبيلهُ إلى الحلِّ قط، أنْ أفضى إلى إخفاق الناشطات النسويات بعامة في الحصول على التعديلِ الدستوري المنشود، كما أدّى إلى نكوص الحركة النسوية ذاتها»، وفقا لِتعبيرِ دروسلا كورنل Drucilla Cornell[22].

وإبَّانَ فترة التَدجين والانشقاق التي امتدّتْ إلى أواخر الخمسينيات المنصرمة، وَلَجَت المرأة في دائرة التعليم العالي وسوق العمل بأعدادٍ غير مسبوقة. وعبر تدريبهنّ أكاديميا شرعتِ النسوة المُدرَّبات والعاملات في مجالاتٍ معينة بإنتاج كتاباتٍ مهمة عن المرأة والحركة النسوية. وتُعد دراسات وأبحاث سيمون دي بوفوار Simone de Beavoir ومارغريت ميد Margaret Mead وفلورنس كينيدي Florynce Kennedy من أبرز النماذج الكاشِفة لطبيعة النشاط الفكري النسوي ضمن إطار الموجة النسوية الثانية. إذ درست ثلاثتهنَّ، في محاولة لِفهم طبيعة خضوع النساء، الموضوع من زاوية الاختلاف الجنسي والجندري للنساء. حيث تُعبِّرُ سيمون دي بوفوار عن اختلاف المرأة وغَيريَّتها من حيث إنَّ الرجل بات هو الأصل والذّات والمعيار الذي يُقاسُ عليه مقارنة مع المرأة التي هي ليست سوى تابعة وذات منقوصة. لِيُشكِّلَ ذلك بُنية ثقافية مركَّبة ومتأصلة في النظام الاجتماعي - السياسي بحيث يعلو على الاختلاف البيولوجي لِجَسَدِ الأُنثى. مع ملاحظة أنَّهُ «لا تُولَدُ إحداهن امراة بل على الأرجح أنَّها تُصبِحُ كذلك»، وهو ما سنُوضِّحهُ لاحقا[23].

إنَّ خمسينيات القرن العشرين قد بيّنتْ أن الثقافة والأيديولوجية تجعلان المرأة ما هي عليه. فقد تنبّهت النسويات في العام 1949 إلى أهمية كتاب دي بوفوار الموسوم بـ «الجنس الآخر» The Second Sex الذي عرّفت فيه المرأة بكونها هي «الآخر» The Other الذي يختلف عن الرجل الذي هو الأصل والمعيار، من خلال الإشارة إلى طبيعتها الخاصة التي هي مجرد صورة منعكسة لِطبيعة الرجل[24]. ومثل هذا المنظور نجدهُ محل تأييد النسويات الأكثر بروزا ولاسيَّما كل من أليانور راثبون Eleanor Rathbone وأوجليفي جوردن ومارغريت سنجر Margaret Sanger. فقد أعطتِ السيِّدة جوردن، رئيسة المنظمة القومية للمواطنات NWCA، تَصوُّرا عن كون «المواطنات أخواتنا في الإنسانية»، من زاوية أنَّ خدمات المرأة إبّان الحربَين العالميتَين الأولى والثانية كانت نموذجا للكيفية التي يمكن للنساء بموجبها استخدام قدراتهنَّ الذاتية بطريقة سياسية. كما يمكنهنَّ أنْ يُصبحن قوة حيوية في عملية إعادة الإعمار «فقد أظهرت النساء إيثارا وقدرة كبيرة على التضحية بالنفس والبقاء في المنزل قرونًا عدة، ومن ثمَّ فإنَّ دخولهنَّ في الحياة العامة من شأنهِ أنْ يُضفيَ عليها شعورا بالتألق والحيوية». غير أنَّ ما حدث بعد الأربعينيات المنصرمة قد بدا كأنَّ النتاج الفكري بشأن الحركة النسوية والمواطنة اختفى تقريبا في الولايات المتحدة[25].

ومع ذلك، حُفِّزت الموجة النسوية الثانية بصدور كتابٍ للباحثة بيتي فريدان Betty Friedan الموسوم بـ «الغُموض الأُنثوي» Femminine Mystique في العام 1963. فقد سلَّطتِ الضوء على ظاهرة القلق والاستياء التي هيمنت على حياة الكثير من نساء الطبقة الوسطى ذوات البشرة البيضاء، والحاصلات على تعليمٍ جامعي غير أنَّهن أصبحنَ أسيراتِ العمل المنزلي وقيم المجتمع المحافظ والبَطريركي[26]. فقد أطلقت السيِّدة فريدان على هذه الظاهرة تسمية «المشكلة التي لا اسمَ لها» The Problem without Name. حيث آمنتْ بكون النساء أصلا مُستاءات من طريقة حياتهنَّ بسبب خسرانهنَّ هويتهنَّ النسوية لاسيَّما بفعل حيازتهنَّ حقِّ التصويت ومن ثمَّ ذيوع الاعتقاد في أوساطهنَّ بأنّهنَّ حقَّقنَ مطالِبهنَّ، في حين كشفَ واقع الحال أنّ النساء مازِلْنَ في بداية الطريق إلى المواطنة الكاملة ليس إلا. وفي الوقت عينه، شدّدتْ فريدان على كون ظاهرة مناهَضة النسوية Anti-Feminism التي

لَمَع نجمها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد أسهمت في التوسيع من ظاهرة القلق والاستياء النسوي إزاء واقع حالهنَّ. مما دفعهنَّ إلى الانزواء في منازلهنّ ومن ثمّ الشعور بأنَّ دور الزوجة والأم هو الدور الأمثل والوحيد للنساء، من دون أنْ يُدرِكنَ أصلا أنَّهنَّ لم يتخلصنَ بعد من وضعية التهميش والإقصاء[27]. وفي العام 1966 عملت بيتي فريدان وغلوريا شتاينم Gloria Steinem على إنشاء «المنظمة الوطنية للنساء» NOW لِتغدو صوت حركة النساء المحدثات، إذ وجَّهتْ جُلَّ عنايتها صوب التمييز الجنسي القائم في مجالات التشريع والتوظيف والتعليم. كذلك، فهي تؤكد على قضايا حقوق الإنجاب Reproduction Rights، ورعاية الأطفال، إضافة إلى الطلاق والاغتصاب والعنف الأُسري، والتمييز الجنسي والتحرّش الجنسي، أيضا التوجّه الجنسي Sexual Orientation والانخراط النسوي في الأنشطة السياسية بمختلف أشكالها[28].

تناولت الموجة النسوية الثانية فكرة «الدور الجنسي» - وهي المُستمدّة من العلوم الاجتماعية على نطاقٍ واسع - وذلك من حيث اعتراض النسويات على وجود وظائف خاصة بالرجال وأخرى معنية بالنساء بصفة حصرية تبعا للاختلاف الجنسي والبيولوجي. ومن ثم رفضت النسويات اللجوء إلى حُجّة الاختلاف البيولوجي لِتكونَ تسويغا للمشاركة المنقوصة للمرأة في دائرة المواطنة والحقوق الأساسية الفردية. «ومنذ ذلك الحين والحركات النسوية تناضل ضد الفكرة القائلة بأنَّ شكل الجسم البشري قدرٌ محتوم ولا يمكن رَدُّهُ»، وفقا لِمنظور دروسلا كورنل[29]. على أيٍّ حال، يمكن أنْ يُعزى نُشوء نسوية الموجة الثانية إلى عدد من التطورات، منها: انضمام النساء إلى قوة العمل، وبروز التغييرات الديموغرافية التي دفعت إلى تضاؤل الحاجة إلى انخراطهنَّ في الأعمال المنزلية، والنمو المتسارع في تعليم النساء، كذلك التناقض الكبير بين توقعات النساء المتنامية والفرص الاقتصادية والسياسية المحدودة أمامهنَّ. ومن ثمَّ جاء ردُّ الفعل النسوي أكثر راديكالية مقارنة مع الموجة النسوية الأولى، إذ إنَّ نسوية الموجة الثانية اعْتَبَرَت النساءَ جميعا واقعات تحت اضطهاد الرجال كافة. إذ على رغم أنَّهُ لوحِظتْ التباينات الطبقية والعرقية، فإنها لم تُعْتَبِرْ في البداية كافية لِنفي أو إثبات ممارسة الاضطهاد العام إزاء النساء من حيث انخفاض الأُجور التي تَتلقّاها النسوة، والمكانة المِهَنية قليلة الشأن ضمن إطار قوة العمل، والمنزلة

الاجتماعية المتدنية، ووحشية الهيمنة الذُكورية من خلال قياس العنف الأُسري والاعتداء الجنسي. فقد كان أحد الاهتمامات الأساسية الجديدة للحركة النسوية يَتمثَّلُ في الحقوق الجنسية والمُتعة عند النساء[30].

ويتّضح ذلك بشكلٍ بائن في عناوين مؤلفات نسوية أساسية من مثل كتاب كَيت ميليت الموسوم بـ «السياسة الجنسية» للعام 1970، وكتاب جرمين غرير Germaine Greer الموسوم بـ «الخَصي الأنثوي» للعام 1970. ففي حين كانت الحركة النسوية خلال الموجة الأولى تدعو إلى مراعاة المرأة «المثقّفة، المتطهِّرة، المحتَشمة الملبس»، أضحت نسوية الموجة الثانية وبدءا من عقد السبعينيات كثيرا ما تُصوَّرُ على أنَّها مُهتمة بالجنس، وغالبا ما تُبرَز صورة الشاذات جنسيا (السحاقيات Lesbians)، وأنّهُنَّ لا يُبالينَ إلا قليلا بالتقاليد المُتَّبعة في الكياسة والتهذيب[31]. بعبارةٍ أخرى قريبة المعنى، لقد كان ما حصلت عليه النساء نتيجة حق التصويت أمرا مُحبِطا للنساء بعامة. إذ على الرغم من المساواة القانونية فإنَّ النساء كنَّ يَشعُرنَ بأنَّهن مُضطهدات وغير مُحتَرمات. وفي عين هذا السياق، ولاسيَّما في السبعينيات الماضية، نَدَرَ النقاش بشأن مصطلح المواطنة. وربَّما يَرجِعُ تفسير ذلك إلى حقيقة أنَّ النسويات أصلا قد رَبَطن بين المواطنة والمكانة الرسمية للنساء. فلم تكن الوضعية الرسمية هي موضع الإشكالية بالنسبة إليهنَّ، بل كانت الإشكالية مُتجسِّدة هذه المرّة في قواعد التعامل مع الأدوار الجندرية للنساء، وفي مراكزهن الوظيفية داخل سوق العمل، وفي اعتمادِيتهنَّ الاقتصادية على الرجال، فضلا عن العنف الجنسي المُمارَس تجاهَهن[32].

فعلى سبيل المثال، اعتقدت الباحثة الأميركية شولاميت فايرستون Shulamith Firestone في كتابها «جدل الجنس The Dialectic of Sex» للعام 1970: «أنَّهُ بحلول العام 1970 لم تكنْ بنات هذا الجيل الضائع الثائرات تَعْرِفْنَ حتى – ولو لأغراضٍ عملية – أنَّهُ كانت هناك يوما حركة نسوية، وبَقيتْ لديهنّ فقط... مجموعة من المُتناقضات في قواعد حياتهنَّ: فمن جهة حَصَلنَ على معظم الحريات القانونية، أي الضمان المكتوب بأنَّهنَّ اعْتُبِرْنَ على المستوى السياسي مواطنات بصورةٍ كاملة، ومن جهةٍ ثانية لم تكن لديهنَّ أي سلطةٍ عمليا. حَصَلْنَ على فرصٍ تعليمية، ولم تكن هناك فرصةٌ أو مجرد توقّع بأنْ يَجري تَوظيفهنَّ. حَصَلْنَ على حرية اختيار الملابس

وممارسة الجنس أكثر مما طَلَبْنَ، ومع هذا، ظَلَلْنَ عُرضة للاستغلال الجنسي... وبعيدا عن الشكل الرسمي – أي حق الاقتراع – أرادت النساء ثلاثةَ مطالب: أنْ تُصبِحَ المرأةُ كائنا إنسانيا حرّا، وأنْ تستطيع معرفة قوتها الكامنة، ومن ثم، أنْ تغدو عضوا كاملَ الحقوق في المجتمع. ولم تحقق النسويات هذا النموذج في أيٍّ من المجالات الثلاثة، ولم تحصل النساء على أكثر من حدود الكلام النظري في المجالات الثلاثة عينها... فقد بَقيت النساء ربّات بيوت كما كُنَّ منذ خمسين سنة ومن دون أي مصالح زائدة»[33].

يمكن القول بما هو غير بعيد عن هذا الفحوى، إنَّ الحقوق النسوية في الأمومة والرعاية الاجتماعية والصحية تُعتبرُ ذات قيمةٍ جوهرية من حيث إتاحتها السبيل أمام النساء بالتخلص من تبعيتهنَّ للرجال داخل المنزل. بيد أنَّ ما جرى عمليا هو غُدو النساء أنفسهنّ عالة على الدولة التي لا سيطرةَ لَهُنَّ عليها. وبذلك فإنَّ ما فعلتهُ النسوة لا يتعدّى مبادلة النظام البَطريركي الخاص بالنظام البَطريركي العام. لذا فقد عَمدَتِ الحركة النسوية في عقدَي الستينيات والسبعينيات إلى تركيز اهتمامها على الحقوق السياسية الأساسية. وقد جَسَّدَ ذلك نقلة نوعية مهمة للموجة النسوية الثانية التي صارت ترتاب تجاه الدولة، بخلاف الحركة النسوية في القرن التاسع عشر. ولعلَّ ما يُفسِّرُ ذلك وقوع الحركة النسوية بوجهٍ عام تحت تأثير النساء الاشتراكيات والراديكاليات، على النحو الذي جعل المُنظِّرات النسويات ينْظُرنَ إلى وظيفة الدولة على أنَّها إعادة إنتاج للرأسمالية والنظام البطريركي. ويدخل في هذا السياق أيضا أن نسوية الموجة الثانية تمتاز بانشغالها بالمسائل القانونية والسياسة العامة؛ فغالبا ما عملت النساء عبر نقابات العمال في أوروبا أو من خلال جماعات المصالح، مثل (المنظمة القومية للنساء) في الولايات المتحدة، دون أن تُتبنى تدابير التمكين السياسي مثل الكوتا النيابية النسوية، وهي التي لم تُقرّ إلا حديثا وبتأثير الموجة النسوية الثالثة[34].

الموجة الثالثة: تمكين المرأة تمهيدا لِبناء المجتمع العادل

استمرت الموجة النسوية الثالثة على خُطى مفكري الموجة الأولى، من أمثال وولستونكرافت وجون ستيوارت ميل، من حيث التعاطي مع النقاشات نفسها وابتكار أفكارٍ نسويةٍ جديدة. فمن المعلوم أنَّ خُصوم الحركة النسوية يزعمون

أنَّ الطبيعة قد صمَّمت النساء لتأدية دورٍ ثانوي في الحياة يتمثّل في توليد الذُّرية ليس إلا. أما النسويات بعامة ونسوية الموجة الثالثة بخاصة فقد شدّدنَ على أنَّ الهوية الأنثوية Femineity قد تولّدتْ أصلا بفعل التنشئة الاجتماعية، وهي ليست نتاج خصائص بيولوجية متجذّرة في النسوة. وفي هذا المسار، برز عديد من الأعمال الأكاديمية ذائعة الصيت منذ بداية التسعينيات الماضية، لعلَّ من أبرزها كتاب نَعومي وولف Naomi Wolf الموسوم بـ: «أُسطورة الجمال: كيف تُستخدم صورة الجمال ضدِّ النساء» The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women لسنة 1991، وكتاب سوزان فالودي Susan Faludi الموسوم بـ «ردُّ الفعل المضاد: الحرب غير المعلنة على النساء الأمريكيات» Backlash: The Undeclared War Against American Women للعام 1991[35].

ساعدت هذه الأعمال الفكرية على توطئةِ الأرضية لِولادة مرحلةٍ جديدة من النضال النسوي والانتقال إلى «عقد ما بعد النسوية» Post-Feminism Decade، أي الموجة النسوية الثالثة، وقد ترسّخ ذلك على أيدي كاتبات يافعات تتراوح أعمارهنَّ بين العشرين والثلاثين ربيعا، مما جعل هذه الموجة بعامة تُمثِّلُ تحدّيا فكريا وعُمريا أمام الموجتَين الأولى والثانية. فقد تطورت القضايا محل اهتمام نسوية الموجة الثالثة، والتي ربّما من أبرزها: إساءة المعاملة النفسية، ونشأة الهوية الجنسية Sexuality، والتحرّش الجنسي، فضلا عن التمكين السياسي والمشاركة السياسية، كذلك المساهمة الثقافية التعددية[36]، والمحاصصة ضمن إطار الرعاية الاجتماعية ذات الصلة بمساعدة النساء المُعْدمات وأطفالهنَّ، كما استمرت قضية المساواة في الأُجور والقيمة المتساوية استنادا إلى المراكز الوظيفية وأهميتها من القضايا الجوهرية والهادفة إلى اجتثاث التفاوتات الجندرية غير القانونية التي أوجدها الذُكور من أبناء الأكثرية المهيمنة. أي أنَّه يجري التركيز على المساواة الجنسية في حيازة المراكز الوظيفية الفاعلة بدلا من حَصر توظيف النساء في المراكز الدُنيا التي لا تشتمل على التأثير ولا صناعة القرار بخلاف مراكز الذُكور الوظيفية[37].

يُضاف إلى كلِّ ذلك أنَّ نسوية الموجة الثالثة تمتازُ بِعدَّة خصائص رئيسة، وهي:

1 - أنَّها تُعنى بشكلٍ خاص بالقضايا التي تواجهها الفتيات المراهقات والنساء اليافعات، بخلاف الموجتَين الأولى والثانية اللتين ركّزتا على النساء البالغات من دون

أنْ تُسهم هذه الفئة بذاتها في صياغاتهما الفكرية وكتاباتهما بعامة. وفي هذا السياق أُكِّد على ضرورة اعتماد الشمولية Inclusiveness وإبداء المرونة، وانتهاج النزعة العَملية ضمن إطار النظرية النسوية وتعريفاتها تجاه مَنْ ينتمي إلى دائرة النسوية وكيفية ذلك.

2 - تُحاول الموجة الثالثة صياغة أنشطةٍ نسوية تشتمل على رؤية تنوّعية تَحوي العرق والطبقة إلى جانب الجندر والهويةِ الجنسية، من أجل بناء تصوراتٍ أكثر انفتاحا وتحرّرا تجاه قضايا المرأة ومشاغلها الحياتية. إذ إنَّ نمو برامج دراسات المرأة Women's Studies في الجامعات ولاسيَّما في تسعينيات القرن العشرين، ووفرة النتاجات الفكرية النسوية بشأنِ المراهقات بخاصة، قد أسهم في بناء أجيالٍ نسوية تَنظُرُ إلى النسوية بوصفها عملية Process متواصلة، ومجموعة متسلسلة من الأفكار والجهود البراغماتية.

3 - مركزية الغضب والاحتجاج، بحيث يجري استخدامها بوصفها آلية للتعبير عن صوت النساء اللاتي أُسكِتنَ قَمعا داخل المجتمع وضمن إطار الحركة النسوية نفسها. وبشكلٍ عام، يمكن القول إنَّ نسوية الموجة الثالثة تمتاز بنقد النظام الذُكوري والبَطريركي إلى جانب معارضة عديد من نواحي الثقافة النسوية التي أسَّستها الأجيال النسوية السابقة وعلى نحوٍ تحاوري متواصل حتى هذه اللحظة[38].

في ضوء ما تقدَّم، يمكن أنْ نستخلص فكرة أنَّ نسوية الموجة الأُولى حينما سلَّطت الضوء على حق التصويت للنسوة فقد أحدثتْ بذلك تَحولا سياسيا بارزا، ألا وهو تحويل النساء من جماعةٍ جنسية Sexual Group إلى جماعةٍ اجتماعية ذات هوية جماعية. وعلى هذا الأساس شَيَّدتِ الموجة النسوية الثانية مفهوما عن المرأة مَبنيا على قاعدة احتياجات المرأة الأُنثوية: الإنجاب والقيمة الاجتماعية للأمومة ورعاية الأطفال. ومن ثمَّ انبثقت ذاتٌ وهوية أُنثوية مستقلّة، فهي امرأة تتحدّث عن حقوقها وحرياتها الشخصية بالأصالة عن شَخصها وليس عن طريق الأب أو الأخ أو الزوج. بمعنى أنَّ بناء الهوية النسوية المتمايزة والذّات النسوية المستقلِّة قد كان بمنزلة هدفٍ مركزي للحركة النسوية على امتداد موجاتها المتلاحقة، بحيث حُوِّلت المرأة من أجل ذلك من هدفٍ للمعرفة والدراسة الأكاديمية إلى شخص قادر على الاستئثار بالمعرفة، وعلى النحو الذي يُساعدها على إيجاد سبيلٍ يَنْقُلها من وضعية التبعية للرجل إلى الاستقلال الذاتي[39].

من جانبٍ آخر، وفي سياق دائرة المقارنة هذه، نجد أن إحدى السمات المميِّزة للموجة النسوية الثالثة هي استعانتها بخطابٍ جديد يَتجسَّدُ في لغة التحرّر والجماعية بدلا من الفردية، وتأكيد المشاركة السياسية وتقاسم السلطة عوضا عن مجرد التمثيل السياسي، كذلك اعتماد «أساليب حُكْم مَبنية على أساس الجنس»، من زاوية أنها تُوحِّدُ النساء بوصفهنَّ جماعة اجتماعية واقعةً تحت سيطرة الرجال بحكم كونهم الجماعة الاجتماعية المهيمنة. من ناحية أخرى متصلة، فإنَّ متابعة القضايا ذات العلاقة بِجَسَدِ المرأة وشكلها وحاجاتها الجنسية قد أصبحتْ خاصية مُميِّزة للموجة الثالثة، ففي حين كانت الموجتان الأولى والثانية تُركِّزان على الهوية الجنسية للذكور بوصفها القضية الجوهرية لاسيَّما من حيث الحاجة إلى تقييد جنسانية الذكور وشهواتهم، فإنَّ الموجة الثالثة نَحَتْ صوب الاهتمام بالهوية الجنسية للأنثى ورغباتها ومشاكل العلاقات بين النساء. بحيث أمستْ الحركة النسوية المعاصرة تُفْهَمُ من منظور النسويات بعامة باعتبارها طريقة تفكير Way of Thinking في المقام الأول ابتُكرت من قبل المرأة ولأجل مصلحة المرأة نفسها، فأضحتِ النساء بذلك هُنَّ موضوعها والناطقات باسمها ومبتكرات نظريتها وممارستها ولغتها[40].

يُضافُ إلى ذلك أنَّ الموجة النسوية الثالثة تَتميَّزُ بكونها موجة قَلِقَة ومُرتابة بشأن كيفية تحقيق العدالة. إذ إنَّها تعتقد أنَّ معاملة الرجال والنساء معاملة قانونية متماثلة قد أضحت غير فاعلة لتحقيق مساواةٍ فعّالة بين الجنسَين، بحيث إنَّ الحقوق والحريات المُناهِضة للتمييز الجنسي والتي اكتُسبت في أوروبا وأمريكا الشمالية في الستينيات والسبعينيات الماضية، أي إبان عهد الموجة الثانية، تنظر إليها داعيات الموجة الثالثة في يومنا هذا على أنَّها أضحتْ غير مُجدية؛ لأنَّها أخفقتْ في الأخذ بالحُسبان خصوصية النساء جنسيا، وكذلك الطريقة التي تختلف بها ظروف النساء التاريخية عن ظروف الرجال. فتعديلات قانون العمل مثلا، والذي قَضَى بأنْ تكون الأُجور متساوية للوظائف المتشابهة، كان نجاحها ضئيلا؛ لأنَّ الرجال والنساء يؤدون أصلا أعمالا مختلفة إلى حدٍ بعيد[41]. لذلك عَمدَتْ التنظيمات النسوية المعاصرة، خلافا للموجة النسوية الثانية بخاصة، إلى الربط بين الحقوق الاجتماعية الدنيا (تنظيم إجازة الأُمومة، التوظيف، الإعانات الحكومية، الرعاية الصحية، التأمين ضد البطالة)، وبين الحقوق السياسية الدنيا للنساء. فالنِسوة المعاصرات يناقِشْنَ

ويقُلْنَ إنَّ سلطة النساء في المجتمع أقل من سلطة الرجال، ولهذا السبب غدتْ دولة الرفاه دولة بطريركية، ونظرا إلى أن مواطنة النساء الدنيا إنَّما سببها افتقارهن إلى سلطة صنع القرار داخل مؤسسات دولة الرفاه ذاتها، وفي مؤسسات الحكومة التمثيلية أيضا. وما يؤكد ذلك أنَّ النساء على رغم توظيفهن بأعدادٍ كبيرة في القطاع العام، فإنَّهنَّ يَشغلن مراكز مشابهة لتلك التي يَشْغَلْنَها في القطاع الخاص، فهي مراكز دنيا ضمن وسط وقاعدة البنية الهرمية البيروقراطية، وليس لَهُنَّ صنع واتخاذ قرارٍ ما بشأنِ كيفية تنظيم المؤسسات وإدارتها[42].

ومن ثم فإنَّ النساء على رغم حيازتهن نفس الحقوق السياسية الأساسية ذات الصلة بالترشيح والتصويت والتمثيل السياسي شأنُهنَّ شأن الرجال، فإنَّ واقع الممارسة يُشير إلى كون قليل من النساء استَطَعْنَ المشاركة في صناعة السياسة العليا للدولة، نظرا إلى التمييز الصريح داخل الأحزاب السياسية التي تُرشِّحُ أعضاء منها للانتخابات، وكذلك في أوساط الناخبين أنفسهم. هذا فضلا على الحقيقة القائلة إنَّ النشاط السياسي بعامة يَتطلَّبُ ساعاتٍ طويلة من العمل لا تتناسب مع المسؤوليات المنزلية للنساء. وفي ضوء هذا التمثيل السياسي المُتدني للنساء في المؤسسات السياسية بعامة، فإنَّهنَّ بحاجة إلى حقوق خاصة بُغية تحقيق المساواة مع الرجال في هذه الناحية. ومن أبرز داعيات وجهة النظر هذه الباحثة آن فيليبس، حيث قدَّمتْ حُجّة واسعة الانتشار تقول: «يجب أنْ تكون هناك حصص نسبية Quotas لزيادة حضور النساء في العملية السياسية والتي تُؤثِّرُ بدورها في النساء أنفسهنَّ». وذلك على اعتبار أنَّ النساء يُشارِكْنَ في العملية السياسية بخبراتٍ ووجهات نظر متمايزة عن تلك التي يحوزها الرجال، الأمر الذي يَجعلهنَّ مختلفاتٍ عن الرجال[43]، وكذلك لأنَّ النساء فئة اجتماعية متمايزة في سلوكها السياسي وأنشطتها الاجتماعية. فالنساء بحاجة إلى أنْ يُمثَّلن نيابيا من زاوية كونهنّ جماعة Group عبر انتهاج تدابير ديموقراطية خاصة. ويُعد هذا بمنزلة السبيل الأكثر أهمية لإشراكِهنَّ فعليا في صناعة القرارات السياسية[44].

على أي حال، تعرَّض هذا التصنيف المتقدِّم بيانه لانتقاداتٍ حادة، فهناك مِن النسويات مَنْ تعارض أصلا هذا الاتجاه في التصنيف وتصِفهُ بأنه اتجاهٌ تقسيمي للحركة النسوية، ومنهنَّ جيليان هاوي Gillian Howie وآشلي تاوشيرت Ashley

Tauchert، وذلك لاعتباراتٍ عِدَّة من بينها أنَّ مصطلح الموجات Waves الذي استُخدِمَ من قِبل بعض النسويات من شأنه أن يُخاطِرَ في جعل التراث النسوي بمنزلة مراحل تطورية، ربَّما تُعبِّرُ في جوهرها، أو هكذا قد يُفهم، عن انقطاعاتٍ وتناقضات فكرية وزمانية ومكانية داخل نطاق الحركة النسوية، وهذا ما نجدهُ قائمًا في تداخل المراحل الزمنية بين الموجة الواحدة ولاحقتها ثم صعوبة تحديد نقاط انطلاق كلٍّ منها وبروزها ثم انحسارها على وجه الدِّقة. هذا إلى جانب التبسيط المُبالَغ فيه بشأنِ النظر والتعامل مع التقليد النسوي المُتَّبع، وهو ما ترفُضهُ تلك النسويات أصلا. إضافة إلى ذلك، فإنَّ مثل هذا التصنيف يُقيِّدُ وبشكلٍ مُصطنع - هذا إنْ لم يَعمل على تجميد النشاطات النسوية في مراحل ثابتة ومتمايزة إحداها عن الأخرى - الحركة النسوية نفسها، والتي أخذَ المصطلح ذاته على عاتقهِ أمرَ تمثيلها والتعبير عن طروحاتها[45].

المبحث الثاني
تصنيف النسويات من زاوية الانتماءات المرجعية

يُواجَهُ الدارِسُ للنظرية السياسية النسوية بعديد من التيارات والمواقف الفكرية المختلفة، وذلك على الرغم من وحدة الهدف إلى حدٍّ ما. ربَّما يَعود ذلك في أحدِ جوانبهِ إلى تباين التجارب الخاصة التي تعرَّضتْ لها النساء أفرادا وجماعات، أو ربَّما إلى تفاوت السياق التاريخي/ الاجتماعي ودرجة التطور في الوعي المتحقِّق لديهنَّ، وربَّما أخيرا إلى الأثر الذي خلَّفَتهُ الأيديولوجيات والأفكار السائدة لدى المُنظِّرات والناشطات النسويات. وانعكس ذلك من ثمَّ في تعبيراتِهنَّ ومواقِفهنَّ من مثل تلك الأوضاع، وهو ما أنتجَ بالتبعية عدم اتفاقٍ من قبل النسويات على رأيٍ موحَّدٍ أو رؤيةٍ سياسية واحدة تجاه كثير من القضايا والموضوعات. ففي سياق الموجة الأولى وحتى بدايات القرن العشرين بَرَزَ تصنيفٌ كلاسيكي تُقسَّمُ النسويات فيه إلى فصائل متقابلة مثل: «نسوية برجوازية في مقابل نسوية الطبقة العاملة»، و«نسوية كلاسيكية في مواجهةِ أُخرى حديثة»، و«نسوية اشتراكية في مقابلِ نَقيضتها الليبرالية». إلى جانبِ ذلك، ظَهَرَ تصنيفٌ آخر مُتَّبَع في التمييز بين الأفكار النسوية أوجدتهُ الباحثة أليسون جاغار Alison Jaggar، بحيث قُدِّرَ لهُ - لاسيَّما إبَّان فترة

الموجة الثانية - أنْ يغدو أكثر التصنيفات شيوعا. فهو يقوم على أساسِ التمييز بين الاتجاهات النسوية وفقا لِمرجعياتها الفكرية وخصوصا النظريات السياسية الكبرى؛ كالليبرالية والماركسية والفرويدية وما بعد الحداثة... إلخ؛ ومن ثمَّ توزيع النسويات بعامة إلى خمسِ جماعات وهي: النسوية الليبرالية، والنسوية الراديكالية، والنسوية الاشتراكية، كذلك النسوية ما بعد الحداثوية، والنسوية السوداء. وفيما يلي محاولةٌ من أجل تسليطِ الضوء على النظريات النسوية[46].

أولا: النسوية الليبرالية Liberal Feminism

تَميلُ النسويات الليبراليات إلى تبني برنامجٍ سياسي - فكري يقوم على أساس المساواة في الحقوق والحريات الأساسية والمعاملة، أي بِمعنى إزالة الحواجز التي تَحول دون مساواة النساء بالرجال عبر التركيز على المجالات القانونية والسياسية. نظرا إلى اعتقاد هذا الاتجاه أن الإطار الليبرالي للحقوق والحريات الأساسية، إذا ما فُهِمَ بصورةٍ صائبة، فإنَّ بإمكانهِ وضعَ حدٍّ نهائي لِخضوع المرأة وقَهرها وتبعيتها للرجال[47].

ذلك يعني، من جملة ما يعنيهِ، أنَّ النظريات النسوية ذات المرجعية الليبرالية تَسْتَقي من هذه الأخيرة (الليبرالية) مادتها الجوهرية. فقد ناقشت وضع النساء في ظل الفكر السياسي والاجتماعي السائد في الغرب والذي هيمنت عليه الأفكار التي تُعلي من شأنِ الفردية individualism والحرية والتمتع بالحقوق؛ كحق العمل والفكر والاعتقاد، والمساواة والمشاركة في الحياة السياسية، إلى جانب أشياء أخرى. وإليها يعود الفضل الأول في التعبير عن عدم مساواة المرأة أو الجندر (النوع الاجتماعي). فقد نادتْ بأنَّ المرأة تُطالِبُ بالمساواة مع الرجل على أساسٍ من قدرتها الفطرية على التفكير العقلاني والأهلية الأخلاقية، إضافة إلى أن عدم المساواة الذي تدعو إلى نبذه هو في الأصل نِتاجُ التشكيل الخاص بتقسيمِ العمل تاريخيا، وأنَّ بالإمكان العمل على تجاوز ذلك من خلال المُبادرة إلى تكريس المساواة بين الجنسَين؛ وذلك عن طريق تغيير الشكل الذي عليه تقسيم العمل الحالي كي يستوعب النساء، وعن طريق إعادة تكييف المؤسسات الرئيسة من أجل خدمة هذا الغرض؛ كالقانون والعمل والعائلة والتعليم ووسائل الاتصال الجماهيري mass media[48].

هنا لا بدَّ من التأكيد على فكرة رئيسة هي أنَّ مُنَظِّرات النسوية الليبرالية، وفي سياق مُطالَباتهنَّ بالتغيير، لا يَلْجَأْنَ إلى الثورة كما تفعل النسويات الراديكاليات أو الاشتراكيات، بل هُنَّ يَعملنَ على متابعة تحقيق أهدافهنَّ من خلال القانون؛ عن طريق سَنِّ القرارات والتشريعات واللجوء إلى التقاضي والتنظيمات، وأيضا من خلال اللجوء إلى المناشدات العاطفية والأخلاقية التي تُحرِّكُ في الناس إحساسهم برفض الظلم ومشاعر الإنصاف لديهم[49]. وفي سبيل ذلك تعمل النسويات الليبراليات على تَوثيق جوانب متعددة لِتبعية المرأة وخضوعها للرجل. فقد أجرَين على سبيل المثال تحقيقات في المشكلات المتعلِّقة بالنساء اللاجئات، وانعدام المساواة في الدخول والأُجور بين الرجال والنساء، كذلك اعتنين بانتهاكات حقوق الإنسان وحرياتهِ التي تَلحَقُ بالنساء بشكلٍ بالغ كالاتجار بالبشر والاغتصاب في أثناء الحروب، وهن يبحثن عن النساء في مؤسسات السياسة الدولية التي يراقبن ممارساتها، ويَرصُدن كيف يؤثِّرُ وجود النساء من عَدَمهِ في صناعة السياسة الدولية، وكيف يَتأثَّرُ به، ويتساءلن كيف سيَبدو العالم إذا احتلَّ عددٌ أكبرُ من النساء مناصب ذات سلطة. وتُؤمِنُ النسويات الليبراليات بفكرة أنَّ مساواة المرأة بالرجل يُمكِنُ أنْ تَتحقَّقَ من خلال إزالةِ العوائق القانونية والمعوِّقات الأخرى التي حَرَمَتْهنَّ من الحقوق والفرص ذاتها التي تُمنَحُ للرجال[50].

وعلى رغم ذلك، فإنَّهُ مِما تُؤاخَذُ عليهِ الليبرالية، بوصفها مرجعية فكرية للنسوية الليبرالية تعمل على تأطير عملية المطالبة بالحقوق المتساوية مع الرجال، هو أنها تَنحو باتجاه الفصل بين المجالَين العام والخاص، والعمل من ثمَّ على عدم الاعتراف بأي صفة سياسية للأسرة والحياة الأُسَرية؛ فالخاص هو مجالٌ غير سياسي. وهذا مُتَأتٍ من أنَّ إبعاد السياسة عن الحياة الخاصة هو حماية للمرأة بعينها والعمل على إبقائها في منأى عن أيّ ما مِن شأنهِ أنْ يُؤثِّرَ في السلام العائلي والتأثيرات المُضِرَّة الأخرى، وسواء أأتَتْ هذه التأثيرات على شكل تدخلاتٍ من جانب الحكومة، أم اتخذتْ شكلَ صياغات أخرى قد تؤدي إلى إعادة هندسةِ العلاقة بين الأفراد في المجتمع على المدى البعيد على الأقل. وهو ما من شأنهِ أنْ يُقوِّضَ، في التحليل الأخير، أحدَ أُسس الحرية الفردية والقاعدة الفكرية التي بُنيتْ عليها النظرية الليبرالية. لذا فليس هناك في المجال العام من مكانٍ لِخصوصيات الحياة اللصيقة للفرد

وللاختلافات الشخصية. فالكلُّ في عُرْفِ الليبرالية يجب التعامل معهم بوصفهم مواطنين متساوين بغض النظر عن أجناسهم وألوان بشرتهم وما يعتقدون. ربما كان لمثل هذا المدخل الليبرالي للحقوق والحريات الفردية ما يُبرِّرُهُ، وهو أن الليبرالية من حيث بُنيتها الفلسفية والفكرية تتجه إلى بناء الحرية، بالمعنى السياسي للكلمة، في جانبها السلبي بشكلٍ خاص؛ أي حماية الفرد وحقوقهِ وحرياتهِ وإبقائها بِمَنأى عن التدخل والانتهاك سواء من قبل الدولة أو المجتمع أو الأفراد أنفسهم. لذا فهي ترفض، ومن هذا المنطلق، فكرة التدخل في الحياة الشخصية للأفراد. ولأنَّ البيت والأُسرة هما موضوعان شخصيان لَصيقان بحياة الفرد الشخصية، فقد حيل بين الليبرالية بوصفها سياسة والتدخل في هذا الشأن.

وعلى رغم ذلك، فإنَّ مثل هذا الاتجاه، وما يتعلق به من اقتناعات كانت قد تَكرَّستْ في المجتمع، من شأنهِ وفقا لمنظور المرأة والمدافعين عن حقوقها أنْ يَضرَّ بحقوقها وبمصلحتها من زاوية أنها مواطنة من جهة وإنسان من جهةٍ أُخرى وفقا لما نَصَّتْ عليه مبادئ الليبرالية ذاتها؛ فهو يَحرمها بل ويُقصيها بالممارسة، إن لم يكن من الناحية النظرية على الأقل، من حقها في الإسهام في الحياة العامة، بقدر ما يُبقي عليها أسيرةَ الحياة المنزلية[51]؛ وهذا ما يُشكِّلُ نقطة النقاش الأساسية. فالعمل المنزلي من بين الأعمال التي لا يكسِبُ القائمون عليها أيَّ أجرٍ أو مَردودٍ مادي في مقابل أدائها. ولأن تقييم الإنجاز - الذي سيشكل الأساس الذي تقوم عليه المكانة الاجتماعية للفرد ونوع الحياة التي سيحياها ودرجة الرفاهية التي سيتمتع بها - إنما يقوم، وخصوصا في المجتمعات التي تجعل من الربح المادي الهدف الذي يسعى إليه الفرد، على مقدار ما يحصل عليه ذلك الفرد من أجرٍ مقابلَ ما يقوم به من عمل، فإن في إخضاع المرأة لهذا التقييم تأكيدا على الطابع البرجوازي للمناديات بهذا الاتجاه. من هنا تلون سعي النساء الليبراليات بالبحث عن مَردودٍ ومُكافئ مالي لجهود النساء المبذولة داخل البيت، ثم العمل على تجاوز العوائق التي تحول بينهنَّ وبين النشاط في المجال العام، سواء أتمثل ذلك في العمل على التعويض عن الوقت والجهد المبذولين داخل البيت من خلال المطالبة بتدخل الدولة عن طريق سنِّ تشريعاتٍ تُمكِّن المرأة من مجاراة الرجل المتحرر أصلا من هذه الأعباء البيتية وسد فجوة التخلف بينهما، أم في اتباع سياسات التفضيل

الإيجابي affirmative action أو التمكين السياسي النسوي، والتي من شأنها أن تُخفِّفَ عن المرأة وتُعوِّضها عن الأضرار التي يُمكن أن تلحق بها جراء الاستبعاد من النشاط في هذا المجال؛ وفي هذا خروج، على أي حال، عن المبادئ الأساسية للفكر السياسي الليبرالي الذي يؤكد على حصر تدخل الدولة في أضيق نطاق ممكن.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ النسوية الليبرالية في جانبها الرئيس تدورُ حول مطلب المساواة، من حيث التأكيد أولا على قضية المواطنة، والتي تشتمل هنا على مطلب المساواة في الحقوق والمسؤوليات، وهو ما يعني حَقَّ المرأة في التمتع بالامتيازات التي يُضفيها عليها دورُها في المجتمع وتحمّلُها بالفعل مسؤولية إعادة إنتاج النوع (الإنجاب) وتربية الأطفال وتنشئتهم ورعايتهم على سبيل المثال وليس الحصر. وثانيا، التشديد على الإنسانية، بمعنى، التشابه بين الرجل والمرأة وأهلية هذه الأخيرة لامتلاكها العقل ومن ثمَّ قدرتها على التفكير العقلاني. وبالفعل فقد حصلت المرأة على ما يُفتَرَضُ أنَّه حَقُّها القانوني والسياسي. بيد أنَّ مآلَ هذا الاعتراف المجرد بالحقوق والحريات الأساسية سيفضي في نهاية المطاف، وخصوصا عند التطبيق، إلى مشاكل أخرى لم تكن في الحُسبان. حيث لم تجد المرأة مُتَّسَعا لها في نشاطات المجال العام؛ وذلك لأنَّ المؤسسات القائمة والإجراءات المُتَّبعة والقيم الحاكمة لها كانت قد بُنيتْ واستقرتْ وفق صيغٍ قد أُعِدتْ واعتُمِدت من قبل الرجال كي تتلاءم مع حاجاتهم وأغراضهم وربما استعداداتهم الخاصة أيضا. وقد جرى ذلك في ظل غياب المرأة جرّاء الاقتناع السائد عن الفصل بين المجالَين الخاص والعام. وهو ما يمثل، على أي حال، تَحيُّزا ليبراليا واضحا ضد المرأة ومعاديا لها لاسيَّما في النسخة الكلاسيكية الخاصة بالليبرالية[52].

لذا، سرعان ما بدأ الحديث يأخُذُ مجرى آخر؛ فالافتراض الذاهب إلى أن النساء متساويات مع الرجال للاعتبارات المذكورة مسبقا لم يكن لِيُنهي حالة عدم المساواة في التطبيق، لا في المجال الخاص ولا في المجال العام، مما وضعهنَّ في مأزقٍ جديد، وذلك بقدر ما تعني المساواة في هذا المجال التصرفَ كالرجال وتجاوزَ المسؤوليات الأخرى البَيتية. فإنْ تكنِ النساء متساويات في ظل التشابه المفترض آنف الذكر، فذلك سيعني العبور من فوق التمايزات الأخرى وتجاهل الفروق العملية بين الرجل والمرأة، كالالتزامات البيتية والأسرية الأخرى، وتلك

التي تفرضها الطبيعة البَيولوجية الخاصة للأنثى، والتي من شأنها أن تُعيقَ النساء وتَحُّد من قدراتهنَّ على الوفاء بالمطالب التي يَفْرِضُها البارادايم الذكوري الخاص بالمجال العام.

أما التأكيد على مطلب الاعتراف بالوضع الخاص للمرأة في ظل مطلب المساواة، فإنَّ من شأنهِ أن يُعيدَ إلى الواجهة قضية الاختلاف بين الرجال والنساء ومن ثمَّ تأكيد وجهة النظر القاضية بعدم صلاحية المرأة في الحقل العام. وهو ما هيأ المجال أمام تطورٍ آخر في الفكر النسوي عموما وفي الفكر السياسي الليبرالي خصوصا تَمَثَّلَ في التأكيد على قضية اختلاف المرأة عن الرجل لا تساويهما. بل ذهب عدد من النسويات، وبخاصة من بين تيارات النسوية الراديكالية، إلى الاحتفاء بالاختلاف وتمجيد المرأة وصفاتها ومن ثمَّ وضعها في مكانةٍ أعلى مقارنة بالرجل. وعلى رغم ذلك، فإنَّ القول بالاختلاف من شأنهِ كما سيبدو لاحقاً أنْ يُغلِّفَ الخضوع والتبعية اللذين عانتهما النساء بغطاءٍ من الاعتراف بالواقع والعمل على إنهاء ما تحققَ لهنَّ من حقوق وامتيازات كانتً قد سعتْ إلى بلوغها مَنْ سَبَقَهنَّ من ناشطاتٍ عبر عقود من العمل المضني في هذا المجال. لذا فإن ما هو مطروح أمام هذا التيار من حلول يتمثل في مطالبات لا تقوم على تأكيد الاختلاف بغية الحصول على التنازلات المطلوبة، بل على تأكيد أهمية الأدوار التي تُؤديها النساء والمسؤوليات التي يَتَحمَّلْنَها، كي يُصار إلى الاعتراف بها ومكافأة الصفات المميزة للنساء. على أن يُراعى بِمثلِ هذا الاعتراف عدم اعتبار تلك المميزات والصفات التي تتمتع بها النساء خصوصية جوهرية ومن ثمَّ الأساس الوحيد لمطالبتهنَّ بالمساواة. ويراعى أيضا العمل في ضوء ذلك على إعادة صياغة مفهوم المساواة بما يضمن التحول نحو الاعتراف بالترابط والتكامل في الشأن الإنساني والوجود الاجتماعي، بدلا من القول بالاختلاف الذي هو إنْ تحققَ فإنَّما يتوجهُ في أسبابهِ ناحية التنوع في الظروف الإنسانية الفردية. وينبغي أيضا أن يراعى العمل على إلغاء تلك الجوانب من التقليد الليبرالي التي تستبعد الحياة الخاصة المعبر عنها بالعائلة والعلاقات داخلها من الشأن السياسي تحت ذريعة إبعاد المجال العام عن الخصوصيات والاختلافات الشخصية؛ ذلك لأنه ليس هناك في الحياة من شأنٍ أو بُقعةٍ يمكن أن تكون خارج اهتمامات السياسة وبمعزل عن تأثيراتها[53].

ولو عدنا إلى الوراء قليلا، وصولا إلى المحاولات الأولى للنسويات الليبراليات، لَوَجدنا أنَّ تلك المرحلة كانت نقطة انطلاق النسوة للمطالبة بالمساواة مع الرجال على الجانب المتعلق بالحقوق القانونية والسياسية المتساوية في إطار الليبرالية، وانْطَلَقْنَ من ثمَّ كي يدخلن المجال العام المقصور على الرجال والمتمثل في الجانبَين الاقتصادي والسياسي. فقد بدأن بالتشديد في ادعاءاتهنَّ على أن النساء يَقِفن على قدم المساواة مع الرجال؛ فهنَّ يَصْلُحْنَ، بسبب امتلاكهنَّ العقل كالرجال، للعمل في حَقْلَي الفكر والعمل، وهنَّ مخولات، بوصفهنَّ مخلوقات بشرية من باب أولى، للتمتع بالحقوق الإنسانية الكاملة. وبذا سيتم لهنَّ التحرر من أسْرِ النظرة الدونية وإبعادهنَّ أو استبعادهنَّ من المشاركة في الحياة العامة، وهو ما سيؤدي في التحليل الأخير إلى الكشف عن إمكاناتهنَّ الحقيقية الكامنة وقدرتهنَّ من ثمَّ على الإنجاز والمنافسة المتساوية مع الرجال.

كان الهدف من سعي النسويات إلى تحقيق المساواة، والذي كان في بداية نشاطهنَّ من أجل تحقيق تلكم المطالب، هو مجرد دعم النساء في ممارستهنَّ أدوارهنَّ التقليدية، كأن تؤدي المساواة في التعليم الذي طالبت به النسويات، على سبيل المثال، إلى الارتقاء بأعمال الرعاية والشؤون المنزلية والتربية، ولكن من دون أن يعني ذلك شقَّ عصا الطاعة على القيم السائدة، وإلى تحدي وضعهنَّ الخاص. بل لقد ذهبت بعض الكاتبات إلى حد نقد التوجه القاضي بمنح النساء حقوقا تتجاوز وظائفهنَّ التقليدية، والدعوة عوضا عن ذلك إلى التأكيد على الفضائل التي تشتمل عليها الواجبات التي تؤديها النساء في البيت وعلى أدوار الرعاية والتربية[54].

وقد استمر هذا الوضع حتى منتصف القرن التاسع عشر بحيث حملتْ خمسينيات ذلك القرن صفة «عقد النشاط الفاعل» Decade of Activism على حد تعبير ساندرز Sanders[55]. بعبارةٍ أخرى، لم تكن الأفكار التي حملتها النسوية الليبرالية في ظل هذا الوضع قد ارتقت إلى وضع يُؤهلها إلى أن تكون بمنزلة نظرية سياسية واجتماعية واعية بالذات. بيد أنَّ التغيرات التي حملتها بعد ذلك سنوات العشرينيات وحتى الستينيات من القرن العشرين أفضت إلى ظهور مشكلات جديدة ومعقدة، بحيث لم تعد المساواة الشكلية القانونية والسياسية، كحق التصويت على سبيل المثال، كافية من أجل معالجة المشاكل الاقتصادية وتحقيق وعود الإنجازات

والاستقلال والتعبير الذاتي عن النفس، وخصوصا في الولايات المتحدة، والذي كان قد عُبِّر عنهُ بوصفهِ جزءا أساسيا مما أطلق عليه «الحلم الأمريكي» American Dream. ومن ثمَّ بدأت تلك المشاكل تأخذ طريقها في الظهور لاسيَّما مع فشل الحكومات في التعامل مع هذه القضايا.

ذلك أنَّ النشاط والدعم الرسمي لِبرنامج النسوية الليبرالية كان قد شهد شكلا من أشكال الانحسار خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ولاعتباراتٍ عديدة تتعلق بالأزمات الاقتصادية والتورط العسكري الأمريكي في فيتنام والحرب الباردة وزيادة النشاط الشعبي والشبابي الرافض للسياسات الحكومية والمُطالِب بالمساواة في الحقوق للسود. كما عملت القيم التي حملها مفهوم «الحلم الأمريكي»، والتي كانت تكرسها وسائل الإعلام الجماهيري والأدبيات التي كانت تنشرُ وَقتئذٍ على تخدير النساء بإبعادهنَّ عن هدف التحرر من أسْرِ الأدوار التقليدية التي فُرِضَتْ عليهنَّ. هذا ما زعمته الكاتبة الأمريكية بِيتي فرايدن Betty Friedan، إحدى المنظرات النسويات، في كتابها الموسوم بـ «اللغز الأنثوي» The Feminine Mystique، الذي نُشرَ في العام 1963. تقول الكاتبة إنه منذ الحرب العالمية الثانية والنسوية المُبكِّرة تَحلمُ بالتعليم والاستقلال، بيد أنَّ ذلك كان قد اسْتُبدِلَ بِلُغزٍ أنثويthe feminine mystique يتمثل في حالة عاشتها النساء، كما تذهب إليه الكاتبة، مَنعتهنَّ من ثم من استعمال حقوقهنَّ والتمتع بحرياتهنَّ الأساسية الفردية، حالة جعلتهنَّ يَشْعُرْنَ بالذنب تجاه كل شيء لم يَقُمْنَ بِفِعلهِ تجاه أزواجهنَّ وتجاه أطفالهنَّ، إلا أنْ يَكُنَّ أنْفُسَهنَّ. وعلى العكس من الإثم الذي اعتادت النساء على الشعور به حول الحاجات الجنسية، فإن الإثم الذي يشْعُرْنَ به الآن أصبح يدور حول الحاجات التي لم تتلاءم مع التعريف الجنسي للنساء[56].

إن حالة الشعور بالإثم تلك هي التي ستطلق عليها الكاتبة تسمية «اللغز الأنثوي» السائد في العلاقة بين النساء والرجال في المجتمع، بحيث جرى من خلالها التلاعب بالنساء وإقناعهنَّ بالاعتقاد الذي يذهب إلى أن إنجازهنَّ الوحيد يقبع في الحياة المنزلية domesticity ليس إلا. كما ادَّعَتْ كاتِبتنا أنَّ هذا اللغز الذي يعمل على تعليم المرأة أن القيمة العليا والالتزام الوحيد للنساء هو تحقيق أنوثتهنَّ femininity الفردية الخاصة في هذا المجال، كان أكثر خطورة وإغراء

ومَكرا أيضا من القيم التقليدية السابقة؛ وذلك لأنَّه يستعين بنظريات علمية كاذبة pseudoscientific، وخصوصا التحليل الفرويدي وعلم الاجتماع الوظيفي، نشرت في المجلات النسائية ومُجمل آليات صناعة الدعاية والإعلام، بما يتضمنه هذا اللغز من إنكار على المرأة، تعبيرَها عن إنسانيتها الخاصة في التحليل الأخير. بعبارةٍ أكثر دِقَّة، لقد أكرهت المرأة على أنْ تحيا حياتها بالوكالة ومن أجل الآخرين vicariously لا حياتها هي بعينها، وكلُّ ما يُمكن أنْ تَنتظِرهُ هو التطفل على إنجازات الزوج الخاصة في الحياة الواقعية بعيدا عن المنزل وشؤونه وعنها أيضا[57].

مثل هذه الحياة على حدِّ زَعْمِ فرايدن Friedan، لا يمكن أنْ تُؤدي في أحسن الأحوال سوى إلى السلبية وفي أَسوئها إلى اليأس الكئيب. وعلى رغم ذلك فلن يؤدي مثل هذا اليأس إلى التعبير عنه بشكل صريح بسبب اللغز الأنثوي آنف الذِكر، أما النتيجة النهائية لكلِّ ذلك فهي ارتفاع في معدلات الأمراض النفسية والعقلية والإدمان على الكحول والانتحار في صفوف النساء، ولن يتوقف الأمر عند حدود النساء موضوع التأثير فقط، بل سينسحب بتأثيرهِ المُخرِّب على الجيل القادم أيضا، بِتَجريدهِ لأبنائهنَّ وبناتهنَّ من إنسانيتهم. ذلك يعني أنَّ من مصلحة المجتمع تحرير النساء من لُغز الأُنوثة ومن ثمَّ التخلي عن الصورة النمطية للمرأة بأنها ربَّة البيت، والتي وقرت في أذهان الناس بعامة على مرِّ الأجيال. وعلى رغم ذلك لم تدر في خلد فرايدن Friedan فكرة التحرر من القواعد الأخلاقية التقليدية ومن أي هجوم يطالُ حياة الأُسرة. لقد اعتقدت الكاتبة أنَّ القيود التي يضعها المجتمع ما هي إلا قيود اصطناعية من شأنها الزوال متى ما تحققت فرص التعليم المتساوي بين النساء والرجال؛ ذلك أنَّ التعليم يكمن فيه عمليا البعد الكاشف عن إمكانات الحرية لدى النساء والإنجاز الذي يمكن تحقيقه خارج دائرة البيت. يضاف إلى ذلك بعض الإجراءات التي من شأنها أن تُراعي وضع النساء وتزيل تلك القيود: كإجازة الولادة وإجازة الأمومة والحضانة في أماكن العمل، وهو ما يُمَكِّنُ النساء من الجمع بين العمل ومسؤولياتهن البَيتية تجاه عوائلهنَّ، مما سينعكس إيجابيا على علاقة المرأة بالرجل.

وفي عين هذا الاتجاه، أُسست في العام 1966 المنظمة الوطنية للنساء National Organization for Women (NOW)، وذلك بِمُبادرةٍ من فرايدن

Friedan، والتي ستصبح رئيستها بعد ذلك، وهي المنظمة النسوية الكبرى على الصعيد الداخلي للولايات المتحدة، حيث تخطت أعداد المُنضويات إلى صفوفها أخيرا نصفَ المليون ناشطة. هذا إلى جانب عملها على شنِّ الحَملات الداعمة لِحقِّ النساء في اختيار مصائرهنَّ وحشد التأييد لهذا الغرض على الصعيد العالمي. والهدف الذي سعت إليه المنظمة تمثل في العمل على ضمان المشاركة الكاملة للنساء في تيار الحياة الأمريكية العام، وذلك من خلال الإسهام في تحمل المسؤوليات التي يفرضها عليهنَّ وضعهنَّ بوصفهن مواطناتٍ كامِلات الأهلية أسوة بالرجال، والتمتُّع بكلِّ الامتيازات التي تَمنحها المواطنة، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، في شراكةٍ متساوية وحقيقية مع الرجال.

الميزةُ الأخرى التي حملتها النسوية العاملة في إطار النظرية السياسية الليبرالية تَمثَّلتْ في المحافظة على المؤسسات الاجتماعية القائمة. حيث لم يجرِ نَقد المجتمع أو العائلة بصورةٍ راديكالية وتفكيكية، بل على العكس؛ كان كثير مما كانت تطرحه النسويات الليبراليات يَصُّبُ في قالَبِ الإبقاء على العائلة والمحافظة عليها بوصفها مسمار دواليب Lynchpin المجتمع الجيد التنظيم. كما لم تعملْ على تحدي النظام الاقتصادي والسياسي القائم أو الهجوم عليه، فبقاؤهُ سليما دون مساس كان في عُرف هذا الاتجاه النسوي بمنزلة وسيلة رئيسة لخير ورفاهية كلِّ المواطنين رجالا ونساء.

ثانيا: النسوية الراديكالية Radical Feminism

يرجع البروز الكبير للنسوية الراديكالية إلى بدايات حركة تحرير المرأة بين العامين 1969 و1970. وعلى رغم ذلك فإنَّ للراديكالية النسوية تاريخا أبْكَر من ذلك بكثير، وإنْ لم يكن بهذا الشكل الواضح والمتميز الذي هو عليه الآن. تقول جاغار Jaggar: في الوقت الذي كانت فيه النسوية الليبرالية والماركسية قد أخذتا مكانهما في التقاليد الفلسفية خلال 300 عام و100 عام على الترتيب، نجد أنَّ النسوية الراديكالية، على النقيض منهما، ظاهرةٌ معاصرة، فقد ظهرت إلى العَلَن بواسطة حركة تحرير النساء أواخر الستينيات من القرن العشرين. ولكنَّ مثل هذا القول لا يعني عدم وجود عناصر راديكالية نسوية معينة كان قد جرى تصورها من قبل المُفكِّرات النسويات في مراحل أسبق من تطور الفكر النسوي[58].

وتذهب زيلا آيسنشتاين Zillah Eisenstein في الاتجاه نفسه حيث تُشدِّدُ على تَزامنِ هذا التيار مع النسوية الليبرالية لِـماري وولستونكرافت وهارييت تايلور ميل وغيرهنَّ من اللاتي تَكلَّمْنَ عن السياسة الجنسية وعَبَّرنَ بِطُرُقِهنَّ الخاصة عن سلطة الرجال بوصفهم رجالا في مجتمع منظم وفق «مجالاتٍ جنسية» sexual spheres. وعلى رغم ذلك فهي تُرجع عدم تبلور هذا الاتجاه - الليبرالي - بالشكلِ الذي انتهى إليه التيار الراديكالي في أعوام الستينيات إلى فَشَلِ تلك المفكِّرات المذكورات آنفا، من حيث عدم اكتشافهن طبيعة العلاقة القائمة بين الاضطهاد الجنسي من ناحية وتقسيم العمل الجنسي والمجتمع من ناحيةٍ أخرى[59].

وفي ضوء ذلك، نجد أنَّ النسوية الراديكالية تُشدِّدُ على كَشفِ المعايير البَطريركية والذكورية المُنتَهَجة في سياق السياسات والقوانين المَرعية في هذه الدولة أو تلك. فالنسويات الراديكاليات يؤكِّدنَ على كيفية تَولُّدِ الفروق الجندرية بين الرجال والنساء لاسيَّما من حيث الأُصول التاريخية والاجتماعية، ثم انعكاس ذلك في المجالات القانونية والسياسية لِمؤسسات الدولة. وهو ما دعا هذا الاتجاه إلى التركيز على أهمية إحداث التغيير الثقافي والفكري بَعيدِ المدى داخل البُنى الاجتماعية بالشكل الذي يَقودُ إلى احترام النساء وحيازتهنَّ لمزيد من الاستقلال الذاتي[60].

ومن ثمَّ، ترى النسويات الراديكاليات أنَّ أصل مشكلات المرأة يتجسَّدُ في أن المجتمع بعامة مجتمعٌ بَطريركي قائمٌ على أساس سيطرة الذكور، كذلك هيمنة كبار السِّن من الرجال واستغلالهم للنساء. ولعلَّ من أبرز أسباب ذلك هيكلية السلطة نفسها لاسيَّما أنَّها قائمة على أساس الجندر. فوفقا لروبوثام Rowbotham يَتجسَّدُ السبب المركزي لِهيكلية السلطة في التفرقة والتمييز الجنسي داخل أماكن العمل، بينما ترى فايرستون Firestone أنَّ أصلَ المشكلة هو التَحكُّم الذكوري في عملية إنجاب الإناث للأطفال. ولذلك، ترى النسويات الراديكاليات أنَّ الحلَّ يَكْمنُ في تفجير الثورة ضد السلطة السياسية والاجتماعية بهدف تجديد المجتمع وتغيير أُسُسهِ الفكرية، كذلك إحداث تغيير في الأُسرة والمِهن وعالم السياسة تغييرا راديكاليا. وبُغية تحقيق ذلك لا بدَّ من تَبني تدابير هادفة إلى تحرير النساء لِتُغيَّر بواسطتها هياكل السيطرة الذكورية والأيديولوجية، ومن ثمَّ إفساح السبيل أمام كل فرد ليتحكَّمَ في حياتهِ الخاصة. ولهذا السبب بخاصة رفعت النسويات الراديكاليات

شِعار: «أنَّ الشخصي هو سياسي» Personal is Political مُسبق الذِكر[61]. وبذلك تغدو النسوية الراديكالية قد انتهجتْ خطّا مُشابِها للفوضوية من حيث التشديد على فكرة أن الثورة ينبغي أولا أنَّ تبدأ في دائرة الحياة الخاصة للنسوة اللاتي يَعْتَقِدْنَ أصلا بالتغيير والإصلاح الجوهري، مِمَنْ يُردِّدنَ شعار «أن الشخصي هو سياسي» وأنَّ فرضَ طريقة حياةٍ بشكلٍ سلطوي ومركزي هو أُسلوبٌ ذكوري في ميدان السياسة. ومن ثم يَجبُ كَسْر قيود السيطرة الاجتماعية والهيمنة الفكرية الذكورية من قبل النسوة أنفسهنَّ. وعلى رغم ذلك، تمادتْ قلةٌ قليلة من الراديكاليات حين زَعَمْنَ أنَّ الذكور لن يتخلّوا أبدا وبصورةٍ طوعية عن سلطتهم، شأنهم شأن أي طبقةٍ حاكمة. فهم يُحكِمونَ السيطرة وممارسة الاستغلال تجاه النساء وبخاصة من قبل كبار السن، وذلك جنبا إلى جنب الهيمنة العقدية على تفكير النساء والمؤسسات الاجتماعية وعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية. لذلك لن تستطيع المرأة تحقيق المساواة والحرية في المجالَين العام والخاص إلا في «المجتمعات السحاقية المنعزلة»[62].

بمعنى آخر غير بعيد، إنَّ النسوية الراديكالية اتجاهٌ في التفكير النسوي يأتي - وفق زعم داعيات الاتجاه - بوصفه رد فعل على فشل النسوية الليبرالية والماركسية في الإجابة عن التساؤل المتعلق بأسباب وضع التبعية التي تعيشها النساء والاضطهاد المُمَارَس بِحقّهنَّ في المنزل وفي العمل وفي الحياة عموما. وهو ما لم يكنْ لِيَروقَ للنسويات الراديكاليات لأنهنَّ يعتقدنَ أصلا أن المُنظِّرات النسويات المُتأثِّرات بالتيار الفكري والمُمارَسات الليبرالية قد فَشِلْنَ جميعا في فهم حقيقة الاضطهاد. حيث انجذبت النسويات الليبراليات إلى التصور الليبرالي عن الحقوق والحريات، مُعْتَقِداتٍ أنَّ في الحصول على الاعتراف بِهِنَّ بوصفهن مواطناتٍ كاملات الأهلية من شأنه أنْ يُوفِّرَ لَهُنَّ ما يَفْتَقِدْنَهُ من مساواةٍ بالرجال، وهو ما دفع بِهِنَّ إلى الاقتناع بأنَّ مصدر الاضطهاد نابعٌ من طبيعة المؤسسات الاقتصادية والسياسية التي تُفَضِّلُ الرجال وتحكم باستبعاد النساء عن مواقع التأثير الاقتصادي والسياسي. من هنا كان اندفاعهنَّ لإثباتِ أهليتهنَّ للتفكير السليم والعمل كالرجال وتَخلُّصا من التصور الذي وَقَرَ في أذهان الناس عن عجزهنَّ وحاجتهنَّ إلى الحماية، ودفعهن من ثمَّ باتجاه مجموعةٍ من الإصلاحات المدنية والاقتصادية والسياسية تحقيقا لِتلكَ الأغراض. وهو ما تحقق بالفعل، منذ أواخر القرن التاسع عشر وصولا إلى

خمسينيات القرن العشرين؛ إذ بدأ عديد من البلدان الغربية بالعمل من أجل إصلاح ما اعتبروهُ ضَرَرا أحاقَ بالنساء، وبالتقدم باتجاه إصدار تشريعاتٍ بهدفِ ضمان حقوق المرأة سواء ما تَعلَّقَ الأمر منهُ بِحقِّها القانوني في المساواة مع الرجال أو حَقِّها في التعليم والاقتراع والعمل[63].

ومن هذه الدائرة بخاصة، جاء النقد الراديكالي وهو يَنْعَى على الليبراليات عدم فَهْمِهنَّ حقيقة الاضطهاد وطبيعة المؤسسات المسؤولة عنه، والإشارة هنا إلى الأُسرة البَطريَركية تحديدا بوصفها المسؤولة المباشرة لدى الراديكاليات عن حرمان المرأة من خيارها الخاص المتعلق بحياتها الجنسية الحميمية الخاصة، والمُتَسَبِّبِ الرئيس في اضطهاد المرأة. حيث جاء الإصرار الراديكالي على مطلب الحرية الجنسية لِكِلا الجنسَين والتي تعني فيما تعنيهِ تَرك الطرفَين أحرارا في اختيار شكل العلاقة بعيدا عن مؤسسة الزواج والأُسرة التقليدية. وخيرُ مُعبِّرٍ عن رؤية هذا الاتجاه هو ما نَجِدُهُ لدى إيما غولدمان Emma Goldman، فقد اعتبرتْ أنَّ مجرد دخول المرأة في مجال التعليم والعمل المأجور لم يؤدِّ إلا إلى جعل المرأة مجرَّدَ آلةٍ بشرية محترفة معوقة عن الاختيار الحر لِشكلِ العلاقة الحميمية. ذلك أنَّ حريةَ المرأة الحقيقية هي في توقفها عن أنْ تكونَ مجرد ملكيةٍ جنسية لِزَوجها. أما الحل لدى هذه الكاتبة فلا يكون في الابتعاد عن المجال العام؛ أي مجال النشاط الاقتصادي والسياسي فقط، بل رفض مؤسسة الزواج ذاتها ومتابعة المرأة غَريزتها الجنسية. حينها، وحينها فقط، ستتحقق حريتها[64].

فكان من نتائج ذلك أنْ تَوصَّلَت الراديكاليات في النهاية إلى أن التشخيصَ الخاص للنسوية الليبرالية ذا الصلة بحقيقة الاضطهاد، والحلولَ الموضوعة لهُ، قد صُبَّت في قالب طوباوي أو خيالي، ولن يكون بمستطاع أصحاب هذا الاتجاه سوى التقدم بتنظيرٍ أخلاقي يتناولُ واقعةَ عدم المساواة، والمناداة من ثمَّ بإصلاح النظرة الدونية والموقفِ المُعادي للنساء sexism في أحسن الأحوال، مُتَخَيِّلاتٍ في الوقت نفسهِ أنَّ في الإمكان تغيير ذلك بمجرد مُناشَدة ضمائر الناس والاعتماد على النوايا الحَسَنة لديهم في هذا الخصوص. تقول الباحثة البريطانية ماريسيا زاليوسكي Marysia Zalewski، بأنَّهُ «طِبْقا لِمنظور النسويات الليبراليات، كان هناك ميل قوي لِقبول الحيادية الأبستمولوجية الفِطرية للمؤسسات والممارسات كالطب والعلوم والتكنولوجيا.

نحن نَعْرِفُ، بالطبع، التراث المُبْغِض misogynist والمُعادي sexist للنساء، ولكن ذلك بالنسبة إلى الليبراليات هو أمرٌ بالإمكان تَحسينُهُ وإلى أبعدِ حد»[65].

وفيما يتعلق بموقف الراديكاليات من النسوية الماركسية، جاء نَقْدُهنَّ لها وهو يَدورُ حول قصور النظرية الماركسية عن الإلمام الكامل بِوَضعِ النساء والنظر إلى مُشكلَتهنَّ في إطار الاستغلال الاقتصادي من حيث كونِهنَّ جزءا من البروليتاريا، يَصْدُقُ عليهنَّ ما يَصْدُقُ على أفراد هذه الطبقة، سواء ما تَعلَّقَ الأمر منهُ بالاستغلال أو التحرر الذي سيتحقق بزوال النظام الطبقي القائم وزوال الاستغلال الطبقي. بيد أنَّ ذلك لا يعني القول، من جانبٍ آخر، بأنَّ الماركسية - سواء بِشَكلها الكلاسيكي على يدِ كارل ماركس وفريدريك أنجلز أو ما اتخذتهُ من أشكالٍ أخرى على يَدِ النسويات الماركسيات - لم تكن قد عالجتْ هذه القضية. صحيحٌ أنَّ الماركسية المُبَكِّرة كانت قد مَرَّتْ بِعُجالة على موضوع اضطهاد النساء واعتبرتهُ نِتاجا ثانويا للمجتمع الطبقي بعينه، غير أنَّها اعترفت بالمقابل بأن الدور الذي تُؤديهِ النساء في عملية إعادة الإنتاج الخاصة بقوة العمل (الإنجاب)، إضافة إلى دائرة الإنتاج هذه، يُعدُّ بمنزلة الأساس المادي للمجتمع، وسوف يُوفِّرُ مثل هذا الإنجاب الجيلي generational production، الأساس المادي لاضطهادِ النساء في مجتمعِ طبقي[66]. فمن حيث الاستغلال الممارَس تجاه النسوة، تميلُ النسويات الماركسيات إلى تأييد منظور أنجلز الذي يَعتبِرُ استغلال المرأة بمنزلة جزءٍ من الظاهرة الرأسمالية، وذلك من زاوية أنهنَّ «جيش العمال الاحتياطي». فالرأسماليون يَستغلون العمّال غير المُدرَّبين ومَحدودي الدخل، وغالبا ما يتم ذلك تجاه القوى النسائية العاملة التي تعمل بدوامٍ جزئي، إذ يستغلونهنَّ دوما بهدف الحفاظ على استمرارية القوى الذكورية العاملةً والمحارِبة والمنظمة تحت الطلب. ومثل هذا النظام الاقتصادي لا يُتيحُ للمرأة الاقتراب من الوظائف المهمة إلا عندما يَتغيَّبُ الرجال في جبهات القتال بخاصة. وبذلك لا يتأتى التحرير الحقيقي للمرأة إلا مع نجاح الثورة البروليتارية التي ستلغي هذه الآليات القمعية الذكورية إلى جانب تغيير المنظور البرجوازي للعائلة بوصفها ملكية ذكورية[67].

تأسيسا على ذلك، فإنَّ التطور الاقتصادي والاجتماعي بخاصة، طِبْقا للمادية التاريخية، يتوقف على «إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الحالية، ولكنَّ هذا نفسهُ هو

ذو طبيعةٍ ذكورية مزدوجة»، إذ نَجِدُ أن الحياة، من ناحيةِ إنتاج وسائل المعيشة كالطعام والملبس والمأوى والأدوات اللازمة لذلك، إنَّما تصب في مصلحة الذكور وعلى حساب النسوة، كما نجد من ناحيةٍ أخرى أن إنتاج البشر أنفسهم (أي التناسل) إنَّما يجري بواسطة النساء وفي سبيل خدمة النظام الاقتصادي الذكوري نفسه[68]. مما يعني، وفقا لأنجلز، أنَّ نَوعَي الإنتاج هذين هما مُحتوى النظم الاجتماعية السائدة في مجتمع معين خلال فترةٍ تاريخية معينة هي الأخرى. وعلى صعيدٍ آخرٍ ذي علاقة، سوف تنمو القوة الإنتاجية للمجتمع المحكوم بالروابط الجنسية تلك بحيث تؤدي في فترة من فترات تطورها - أي قوى الإنتاج - إلى زيادة ثروة المجتمع وتباين ملكية الأفراد لها، لِتنتهي بِظهور الصراع الطبقي ثم الثورة في خاتمة المَطاف[69].

يؤكِّدُ ذلك فكرة أنَّهُ ليس في الإمكان إنكار حقيقة أن الفكر النسوي الراديكالي مَدينٌ بالكثير من فُروضهِ ومَنهجيتهِ للتحليل الماركسي. فالحديث عن الثورة وماهيتها وشروطها كالوعي ومنهج التحليل المستخدم في فَهمها، أي الثورة، هو مما تَدينُ بهِ الراديكاليات لِماركس وأنجلز. وما يمكن أنْ يُحسبَ لهنَّ بوصفه إسهاما جوهريا في هذا المجال يتمثَّلُ في عَملِهنَّ على التقدم بمحاولة الوصل بين التحليل الماركسي والمدخل الراديكالي، وذلك من خلال إدخال موضوع الجنس في صُلبِ العملية الديالكتيكية المادية والتاريخية عن طريق إعطاء الجنس البَيولوجي أساسا أو قاعدة أعمق في الظروف الموضوعية، أي استعارة هذا النوع من الديالكتيك والتركيز على ضرورة استخدامهِ ولكن استنادا إلى معيار الجنس والطبقة الجنسية هذه المرة ووضعهما في المقام الأول، على أن يأتي الاقتصاد والطبقة الاقتصادية لِتَحلَّ في المقام الثاني.

ويتبيَّنُ أنَّ مُنْطَلَقُ التصور النسوي الراديكالي في نِضالِهِنَّ ضد الهيمنة الذكورية يَسْتَنِدُ إلى جُملةٍ من الأفكار يؤكَّد فيها على القيمة الإيجابية المطلقة للنساء بوصفهن نساء، وهو رد فعلٍ على المكانة الدونية، المفترضة، التي وُضِعَت فيها النساء في نظر متبعات هذا التيار. وتأكيدا لهذا الاتجاه، ومن أجل إضفاء الطابع المُميَّز للنساء، تميلُ العديد من مُنظِّرات هذا التيار إلى القول بأنَّ النساء يُشَكِّلْنَ طبقة خاصة قائمة بذاتها؛ طبقة الجنس sex class، وهذه الطبقة مضطهدة من قبل الرجال الذين يُشكلون الطبقة الاجتماعية الأخرى[70].

ثم هناك البعض مِمَنْ يَذْهَبْنَ إلى ما هو أبعد من ذلك بأن يَضَعْنَ كلَّ النساء في إطار طبقةٍ جنسية مُنغلقة دُنيا sexual caste تُذَكِّرنا بنظام الطبقات الهندوسي الموروث، في حالة الهند بخاصة، وهو بذلك يُعَّدُ من «أشد أنواع العَزل مَكرا»[71]. ولأنَّهنَّ يُعانينَ التبعية والاضطهاد في كلِّ مكان، بدءا من النظام الأبوي مرورا بِكلِّ المؤسسات والتراتبيات التي يقوم عليها المجتمع؛ في الطبقة والعرق والإثنية والعمر والنوع الاجتماعي gender، وحتى الميول العاطفية والجنسية التي يَحملها الجنسان أحدهما تجاه الآخر heterosexuality؛ جاء مطلب الثورة كي يُوفِّرَ للنساء الطريقَ والوسيلة من أجل التحرر ووضع حدٍّ للدونية التي تعيشها بنات جنسهنَّ حصرا، وهو ما يعني، من ناحيةٍ أخرى، أنَّ واحدة من بين أهم الأسس التي بُنِيَتْ عليها دعوات هذا الاتجاه تتجسَّدُ في أنَّ النساء حيثما كُنَّ وفي أي مكان من العالم، وبغض النظر عن عِرقهنَّ وإثنيتهنَّ وقوميتهنَّ وحتى طبقتهنَّ، إنَّما يَشْتَرِكْنَ في خصائصهنَّ بوصفهن نساء ويَخْتَلِفْنَ في التحليل الأخير عن أيِّ رجلٍ آخر. علاوة على ذلك، يتعين على النساء أنْ يَكُنَّ قادرات على تجاوز أيّ عائقٍ ما من شأنهِ أنْ يُميز بعضهنَّ عن البعض الآخر، ليبقى النوع الاجتماعي gender وحده هو الحاكم فيما يتعلق بالتمايز بين الرجل والمرأة[72].

ومع ذلك فهذه الثورة التي تُنادي بها النسوية الراديكالية ليست ككل الثورات؛ فهي لا تَستهدِفُ أغراضا اقتصادية كما هو الحال مع الثورات الطبقية، كما أنَّها لا تَستهدِفُ الانفصال والاستقلال عن كيانٍ سياسي قائم، كما هو حال ثورات التحرر الوطني؛ بل هي محاولة من أجل تجاوز الشروط البَيولوجية الجوهرية في التمايز بين الذكر والأنثى في المقام الأول، وذلك يعني العمل على التخلص من كل ما يُقيِّدُ المرأة ويُبقيها أسيرةَ التبعية والخضوع للرجل وبخاصة ما يتعلق بالحياة الجنسية والإنجاب وتربية الأطفال. هذا التأكيد المتطرف على التمايز بين الجنسَين والمناداة من ثمَّ بالتخلص منه وتغييره من خلال ثورةٍ، جاء كي يُضفي، على أي حال، الصفةَ الراديكالية على هذا النوع من الفكر النسوي[73].

تَحْظى البَطريَركية لدى النسويات الراديكاليات بمكانةٍ مهمة بوصفها اللحظة التاريخية التي نشأتْ عنها التبعية وباعتبارها البُنية التي تتشكل عبرها وضعية الاضطهاد. ففي ظلها يَتعلَّمُ الرجال والنساء منذ الطفولة حتى سنِّ البلوغ السلوك

والتصرف الملائمين مع الجنس الآخر؛ أي ممارسة الهيمنة من قبل الرجال وانتهاج سلوك التبعية والخضوع من قبل النساء. ولن يقف الأمر في نطاق البيت والأُسرة، أي المجال الخاص، بل سَيَمتد كي يُؤسِّسَ نظاما للسيطرة الاجتماعية ويُلَوِّنَ السلطةَ السياسية بعلاقةِ التبعية والاضطهاد تلك. بيد أنَّ البطريركية، وعلى الرغم مِما تحملهُ من خطورة، على حدِّ زَعمهنَّ، بالكاد يُمكن ملاحظتها بشكلٍ بيِّن، فهي مُختفية تحت العديد من الممارسات والعادات والمُثل العُليا الدينية وغير الدينية، بدءا من الأزياء ومقاييس الجَمال ومرورا بالأُمومة والزواج التقليدي ومظاهر الحِشمة والطَهارة. وقد يَتطوَّرَ الأمر كي يَتخِّذَ شكل ظاهرةٍ آخذة في التطور في عالم اليوم، وهي التي تتمثل في العنف المُمارس ضد النساء، كأن يأتي على شكل عنفٍ أُسري أو تَحرُّش جنسي في الشارع وفي أماكن العمل، أو الاغتصاب أو التشويه الذي يَطالُ أجسادهنَّ كالختان وإزالة الرحم على سبيل المثال وليس الحصر[74]. ومن بين أبرز القائلات بهذا الاتجاه الكاتبة الكندية - الأميركية شولاميث فايرستون Shulamith Firestone، وخصوصا في كتابها الصادر في العام 1970 (الذي أُعيدَ طَبعُهُ ثَماني مَرَّات)، والموسوم بـ «جدلية الجنس: حالة الثورة الجنسية» The Dialectic of Sex: the Case of feminist revolution، والذي يَنبغي الوقوف عليه لِتوضيح وجهة نظرها في هذا الجانب، ونقصد بِه الجنس من زاوية كونه طبقة وثورة جنسية.

تَعتقِدُ شولاميث أنَّ هذا الشكل من التمايز الطبقي - الجنسي الذي يحكم العلاقة بين الرجال والنساء قد لا يَبدو للعيان بِشكلِهِ الواضح على رغم حقيقتهِ غير القابلة للنقاش، وذلك لِشدَّةِ عُمقهِ وتَجَذُّرِهِ في حياة الناس والنِسوة على وجه الخصوص. وما يظهر على السطح من ممارسات تَتسِمُ بِعدم المساواة في حق المرأة والتحيِّزِ عادة ضدها هو في جوهرِهِ شكلٌ من أشكال الآثار الأكثر سَطحية، والتي غالِبا ما تُخلِّفُها حقيقةُ التمايز آنِفة الذِكر، والتي تُشْعِرُنا لهذا السبب بأنَّها يَسيرة الحل والمعالجة ببضعة إصلاحات ربما تتعلق بالتعليم وببعض فرص العمل والمراكز الوظيفية أو ربما بواسطة دَمجِ المرأة في قوة العمل دَمجا كاملا. ومع ذلك، فإنَّ الواقع يُثْبِتُ أنَّ اللجوء إلى مثل هذه الحلول لم يأتِ بالنتائج المَرجوة. لذا لا بدَّ من التساؤل هذه المرة عن: ماذا تُريدُ النساء إذن؟ حيث إنَّ الواقع، تُجيبُ الكاتبة، يُشيرُ إلى أنَّ ما تَحتاجهُ النساء فعليا ويفتَقِرنَ إليه يتجسَّد في شكلٍ من أشكال التغيير في الشروط

(الظروف) البَيولوجية الجوهرية fundamental biological conditions، بمعنى إحداث التغيير الشامل الذي سَيَضَعُ الثقافة والطبيعة والمجتمع مَوضِعَ التساؤل، وبمعنى أدَّق؛ الثورة. ولكنْ أيُّ ثورةٍ هذه؟ فالواقع هو أنَّ الثورة في عُرف كاتبتنا هذه، ربَّما لا يتسع مفهومها بمعناه التقليدي لِمثل هذا النوع من التغيير الراديكالي. «فلو كان هناك ما هو أشمل من مصطلح الثورة تحقيقا لهذا الغرض [تقول الكاتبة] لَكُنَّا قد استَعْمَلناه». ولكن هل بالإمكان تحقيق ما تَرمي إليه شولاميث في مَذهَبِها ذاك؟ تُجيب الكاتبة عن ذلك بقولها إنه ربَّما هناك بعض الإسفاف في مثل هذا القول، ولكن كان ذلك فيما مضى؛ فقد حدثت تطورات نشهدها في عالمنا اليوم على الصعيدَين التكنولوجي والعلمي، وخصوصا ما تعلق الأمر منه بِمَوانعِ الحمل والتلقيح الاصطناعي وما شابه، وجرت تغيرات في الثقافة والمجتمع فضلا على الإدراك المتزايد من قبل النساء لأوضاعِهنَّ الاجتماعية والمعيشية، وهذه كُلُّها تُشيرُ إلى أنَّ الشروط المُسبَّقة للثورة الجنسية قد تهيأتْ ولعلَّها أضحتْ مطلوبة اليوم أكثر من أيِّ يوم مضى. وهو ما يضعُ على النسوة الراديكاليات مسؤوليةَ العمل على بَلورةِ هذه المَطالِب وتوجيهها من ثمَّ حتى تَصبَّ في دائرة الهدف النهائي؛ أي الثورة النسوية، وهو ما لا يُمكن تَوقُّعهُ إلا من خلال معرفة وفهم الكيفية التي برز مِن خلالها وتطور الوضع الاضطهادي ضمن هيكلية وتركيبة العلاقة بين الرجال والنساء، ومن خلال أيٍّ من المؤسسات يَعمل ذلك ويُستدام كي تُحدَّد من ثم وتُقترَح وسائل التخلص من هذا الوضع الاضطهادي نفسه[75].

ولو دقَّقنا النظر في مثل هذا التوجه لَوَجدناه يأخذُ من النظرية الماركسية وخصوصا ما تَعلَّقَ الأمر منهُ بالثورة الطبقية، بَيد أنَّ ذلك لن يتوقف عند هذا الحد، نظرا إلى اعتقادِ الكاتبة بأن مثل هذا التحليل سيقصر عن استيعاب الثورة الجنسية لأنَّ هذه الأخيرة أكثر سِعة وشمولا من الثورة الطبقية. ففي الوقت الذي ذهبت فيه الماركسية إلى تحديد شكل ومحتوى الاضطهاد الاقتصادي الطبقي بافتراض ظهور الملكية، وهي مرحلة متأخرة جدا من التاريخ البشري والذي لا يتجاوز عِدَّة آلاف من السنين، تعاملت الثورة الجنسية مع اضطهادٍ أكبر سِعة وأقدم عهدا؛ فأصولهُ تعود إلى ما قبل التاريخ المكتوب، بل لايزال يُلقي بِتَبعاتهِ وظلالهِ على الحياة في عالم اليوم. فالاعتقاد هنا أنَّه على رغم أن الحل الماركسي لِمشكلة الاستغلال والاضطهاد

يبدو واقعيا فإنَّها واقعية جُزئية. ذلك أنَّ هناك جانبا من الحقيقة/الواقع ربَّما ليس بمستطاع الاقتصاد الإحاطة به في شكلهِ غير المباشر على الأقل. وهو ما سيستلزم بدورهِ من النسويات الراديكاليات العمل على تطوير تَصوُّرٍ مادي للتاريخ ولكنه سيرتكزُ هذه المرة على الجنس وليس على الطبقة الاقتصادية كما فَهِمَتهُ وعبَّرتْ عنه النظرية الماركسية[76].

علاوة على ذلك، هناك جانبٌ آخر للمشكلة يُمكِنُ من خلالهِ مقارنة مدى عُمق ما تُعانيهِ المرأة بوصفها امرأة والنساء بوصفهن طبقة. فَعلى خِلاف الطبقة الاقتصادية التي هي بمنزلة إنشاء construction، أو بناء اجتماعي فَرضَتْهُ شروط اقتصادية واستلزمت من ثمَّ تباينا في أوضاع فئات اجتماعية معينة تميزت للاعتبارات الاقتصادية آنِفة الذِكر باستبعادِ بعضها عن فرص في الحياة وإعاقة هذا البعض عن التأثير والسيطرة على مصائره الخاصة ومجتمعه بشكل عام، في وقتٍ مَيَّزتِ وحابَت بعضها الآخر بالمكانة والسيطرة على السلطة والنفوذ، تنبع الطبقة الجنسية بشكلٍ مباشر من حقيقة بَيولوجية لصيقة بأفراد هذه الطبقة فأحالتْ الجماعة الإنسانية إلى عُنصرَين مُختلِفَين بل مُتضادَّين أيضا؛ الرجال والنساء. والاختلاف قائمٌ على عديد من الأصعدة بدءا من حجم الوظائف والأدوار التي تُؤدِّيها النساء، خصوصا وظيفة الإنجاب التي اخْتُصَّتْ بها هذه الفئة إضافة إلى تربية الأطفال ورعاية المنزل والعناية بالرجل، وصولا إلى حجم الامتيازات التي يتمتع بها الرجال مقارنة بالنساء. وهو تعبيرٌ بشكل من الأشكال عن عملية استغلال وهيمنة مباشرة يَفْرِضُها الرجل ستستدعي ولا شك حيازة السلطة أو ربّما مَطالِبَ بالسلطة من قبل النساء بغية الحد أو تحجيم هذه الهيمنة. هذه الحاجة إلى السلطة، والتي من شأنها أنْ تقودَ عاجلا أو آجِلا إلى تطور الطبقات كما تقول شولاميث، إنَّما تَنْبُعُ من تكوين سيكولوجي جنسي لدى كل فرد طبقا لِمَوقعهِ على سُلَّم التراتب الاجتماعي الذي يَحْمِلُ في طيَّاتهِ حالة بائنة من عدم التوازن في المكانة والإمكانات وربما الحقوق والمسؤوليات أيضا. والتأكيد جارٍ لدى كاتِبتنا على ما لِوظيفةِ الإنجاب في إطار الأُسرة من أهميةٍ رئيسة، سواء من الناحية التاريخية أو الاجتماعية[77]. هنا لا بد من إلقاء الضوء على أثر هذه الوظيفة ودورها في تشكيل مصائر النساء، واستلزمت من ثمَّ القول بحقيقةِ الطبقة الجنسية آنفة الذكر:

1 - فالنساء على مدى التاريخ وحتى حلول السيطرة على النَسل، كُنَّ واقعات وبشكل مستمر تحت رحمة بَيولوجيتهنَّ الخاصة. ويمكن إيراد جملة من مظاهر هذه الطبيعة البيولوجية المتميّزة عن الرجال: كالحَيض والولادة والنفاس والإرضاع ورعاية الأطفال وسنِّ اليأس والأمراض النسائية مثلا. كل ذلك كان وراء اعتماد النساء على الرجال وتبعيتهن لهم وسواء أكان الرجل أبا أم أخا أم زوجا أم عشيرة أم حكومة أم مجتمعا محليا فالأمر سيان في كل هذه الحالات، إذ إنَّ كُلَّها تَصبُ في مطلب البقاء المادي أو الفيزيائي.

2 - الطفلُ الرضيع وهو في سبيلهِ إلى النمو واستكمال قدراتهِ الجسدية والعقلية، يَتطلَّبُ وقتا أطول مما تتطلبه صغار الحيوانات الأخرى بسبب عَجْزهِ عن الاعتماد على نفسهِ في البقاء على قَيد الحياة، لذا ينبغي عليه أيضا الاعتماد على الكبار وخصوصا الأم والأب.

3 - مثل هذا الترابط القوي والأساسي بين الأم والطفل هو علاقة تتوفر عليها المجتمعات البشرية على اختلاف الزمان والمكان وبهذا الشكل أو ذاك، مما أثَّرَ من ثم في سَيكولوجية الأُنثى البالِغة وكذلك الطفل بالتبعية.

4 - قاد الاختلاف الطبيعي في وظيفة الإنجاب بين الجنسَين وبشكلٍ مباشر إلى التقسيم الأول للعمل لدى الجماعات البشرية، وسيكون من ثمَّ في قلب عملية تَكوُّنِ الطبقات، إضافة إلى توفير النموذج الخاص بالطبقة المُغلقة caste تلك التي تقوم على أساس المِيزات والصفات البَيولوجية.

ربما يقود مثل هذا التأويل القائم على التمايزات الطبيعية بين الأنثى والذكر إلى تسويغ عدم التوازن في امتلاك الجنس السلطةَ والقوةَ power، بيد أن ما يُفَنِّدُ مثل هذا القول هو أنَّ البشرَ ليسوا مجرد حيوانات، إضافة إلى أنَّ «مَملكة الطبيعة لا تُحكم هي الأخرى بشكلٍ مُطلق»[78]. «فالطبيعي ليس قيمة إنسانية بالضرورة. لقد بدأت الإنسانية بتخطي وتجاوز حالة الطبيعة: فنحن لم نَعُدْ مَيَّالينَ إلى استدامةِ نظامِ الطبقة الجنسية التمييزي وفق مُقتضى أصوله في دائرة الطبيعة، لأسبابٍ براغماتية فقط، بل يجب علينا أنْ نَبدأ كأننا يجب أنْ نَتخلَّصَ منه»[79].

عند هذا الحد تكون المشكلة قد أخذتْ طابعا سياسيا؛ فالتخلص مما هو طبيعي سيستدعي معه الحاجة إلى ما هو أكثر من تحليل تاريخي شامل. وهو

ما يَحْمِلُ على القول بأنَّ النساء الراديكاليات سَيَكُنَّ في مواجهة مشكلةٍ سياسية مضاعفة؛ تحمل تبعات الماضي من ناحية وكذلك الطبيعة من ناحيةٍ أخرى. صحيح أن النظام الطبقي الجنسي كان قد نَتَجَ في ظلِّ شروط بَيولوجية أساسية، غير أنَّ ما لا يتفق مع هذه الحقيقة، من جانبٍ آخر، هو أنَّ زوالَ ما يَترتَّبُ على كل تلك الشروط البَيولوجية من أوضاعٍ اضطهادية، سواء أكانت على شكلِ قيمٍ اجتماعية جديدة أم تطوراتٍ تَكنولوجية ومُكْتَشفاتٍ علمية ربما لن يَضمَنَ للنساء التحرُّرَ من واقعهنَّ. فالرجل ليس لديه سوى القليل من الأسباب التي تدفعهُ نحو التخلي عن مَنْزِلَتِه المتميزة تلك، بل ربما قد يلجأ إلى استخدام الاكتشافات العلمية نفسها من أجل تقوية نظام الاستغلال القائم بغية اضطهاد النسوة وتَشديد قَبْضتِه على مَصائِرِهنَّ.

من هنا تأتي أهمية الثورة الجنسية لدى الباحثة شولاميث. إذ لا بدَّ للطبقة الدنيا النسائية من الثورة بغية سيطرتهنَّ على الإنجاب واستعادة المرأة ملكيةَ جسدها وهويتها الجنسية إضافة إلى الهيمنة على المؤسسات الاجتماعية الخاصة برعاية الأطفال والتربية. وما كان يصدق على أهداف الثورة الاشتراكية سيصدق الآن على الهدف النهائي للثورة الجنسية. فكما أنَّ الثورة الاشتراكية لم تَكْتَفِ باستهدافِ الامتيازات الخاصة بالطبقة الاقتصادية المهيمنة، فامتدت لِتَشْملَ قائمةُ أهدافِ الثورة واقعَ التمايز الطبقي ذاته أيضا، كذلك لن تكتفي الثورة الجنسية، على غرار ما كانت تنادي به النسويات الأولَيات، بمجرد التخلص من امتيازاتِ الذَكر بل من التمايز الجنسي ذاته، وما تَقصدهُ الكاتبة على نحوٍ خاص هو: إتاحة التواصل الجنسي الحر لِكُلِّ أنواع الممارسات الجنسية غير التقليدية وغير المشروعة unobstructed pansexuality اجتماعيا وثقافيا، بالشكل الذي لن تعودَ فيهِ الاختلافات التناسلية genital بين الجنسَين ذات أهمية في هذه المرحلة سواء من الناحية الثقافية أو السياسية بخاصة. كما أنَّ الإنجاب المَقصور على جنسٍ معين (المرأة) فيما مضى سَيَحِلُّ مَحَّلَّهُ شكلٌ من أشكال الإنجاب الاصطناعي. وسوف يجري التخلص من تقسيم العمل؛ وذلك عبر التخلص من العمل ذاته كليا عن طريق شبكات وفضاء «الحواسيب» cybernation. أما النتيجة النهائية لكل ذلك فتتمثَّل في تَحَطُّمِ طُغيان الأُسرة البَيولوجية وتغيير هيكلية العلاقة بين الرجل والمرأة ومعهُ سيكَولوجية السلطة بين الذكر والأنثى.

الحقيقة أن مثل هذا التصور الذي ذَهَبتْ إليه باحثتنا هذه يَحْمِلُ نقدا واضحا للتحليل الماركسي في شأن الثورة الاشتراكية، فمن خلال رؤيتها النسوية سيمكن لها أن تُعْلِنَ عن فشل الاشتراكية في الوصول إلى أهدافها، غير أنَّ ذلك ربَّما لا يَرجِعُ من منظورها إلى فشل هذه الأخيرة في تشخيص الشروط الاجتماعية والاقتصادية، بل إلى عدم كفاية التحليل آنف الذِكر، والذي يَرجِعُ في أصولهِ إلى عدم شمول التحليل الماركسي للعامل الجنسي وطبيعة العائلة. ذلك أنَّ هذه الأخيرة تَحوي في داخلها وعلى نحوٍ جَنيني كل الخصومات التي ستتطور لاحقا لِتأخذَ مكانها على مستوى المجتمع والدولة. من ناحيةٍ أخرى، ومن أجل أنْ تتحقق الثورة، لا بدَّ من اقتلاع التنظيم الاجتماعي الأساس والمتمثل في الأُسرة البَيولوجية بوصفها الرابط الذي يمكن لِسَيكولوجية السلطة أنْ تَتَغلغل عبرهُ، وهو ما ستحققه الثورة الجنسية.

أخيرا يمكن القول إن محاولة الكاتبة نفسها، وعلى حدِّ زَعمها، هي بمنزلة التقدم بالتحليل الطبقي خطوة واحدة إلى ما هو أبعد، وذلك في سعيها إلى البحث في أصل التقسيم البَيولوجي للجنسَين ودورهِ في الثورة، من دون أنْ يَعنيَ ذلك إلغاء التصور الاشتراكي، بل على العكس من ذلك؛ إذ بإمكان النسوية الراديكالية الإسهام في توسيع هذا التحليل من خلال مَنحِ التصور الاشتراكي نفسه قاعدة أعمق في الشروط الموضوعية التي من شأنها أنْ تُساعد في تفسير عديد من الجوانب العصية على الحل insolubles لديه. ويمكن تلمس جوانب محاولة الكاتبة تلك عبر سَعيها إلى إعادة صياغة تعريف فريدريك أنجلز للمادية التاريخية بُغية فسح المجال أمام التقسيم البَيولوجي للجنسَين كي يأخذ مكانهُ على صفحة التعريف آنِف الذِكر. حيث تقول شولاميث: «إنَّ المادية التاريخية هي تلك النظرة إلى مَسار التاريخ سعيا من أجل البحث، في جَدل الجنس، وعن العِّلة النهائية والقوة المُحرِّكة الكُبرى لِكلِّ أحداث التاريخ: تقسيم المجتمع إلى طبقتَين بَيولوجيَّتين مُتمايزتَين لإعادة الإنتاج الإنجابي procreative reproduction، وصراع هاتَين الطبقتَين إحداهما مع الأخرى؛ في إحداث التغيرات في أنماط الزواج والإنجاب ورعاية الأطفال المُنْتَجين أصلا من قبل هذه الصراعات؛ وكذلك في التطور المترابط للطبقات المغلقة castes المتمايزة جسديا physically-differentiated؛ وفي التقسيم الأول للعمل القائم على الجنس والذي تطور إلى نظام طبقي (اقتصادي - ثقافي economic-cultural)[80]. وهو ما أكَّدَتهُ

أيضا كلٌّ من الباحثتَين لين شانسير Lynn S. Chancer وبيفيرلي خافييرا واتكنز Beverly Xaviera Watkins، في تصورهما للتقسيم القائم بين الطبيعة والثقافة، بوصفهِ مصدرَ خضوع النساء والذي تدعو الحاجة إلى تغييره[81].

يَستدعي ذلك القول، وفقا لهذا الاتجاه، بأنَّ البنية الفوقية الثقافية إضافة إلى البنية الاقتصادية، والتي لا يُقتفى أثرها بالاقتصادِ وحدهِ، إنَّما تعود إلى الجنس فقط. ولأجل هذا الغرض تعود شولاميث مرة أخرى كي تحاول تصحيح ما يذهب إليه أنجلز فتقول: «إنَّ كل التاريخ الماضي كان بمنزلة تاريخ صراعٍ طبقي [مع إمكان إزالة جملة «مع استثناء المراحل البدائية»]. فالطبقات المُتصارِعةَ في المجتمع هي دائما نتاج أنماط تنظيم وحدة العائلة البَيولوجية من أجل إعادة إنتاج النوع البشري، إضافة إلى أنماط الإنتاج الاقتصادي وتبادل السلع والخدمات بشكل دقيق... يُوفِّرُ التنظيم الجنسي الإنجابي للمجتمع دائما الأساس الحقيقي (الواقعي) real، والذي نَستطيعُ ابتداء منه فقط استنباطَ التفسير النهائي لِمُجمل البنى الفَوقية للمؤسسات الاقتصادية والقضائية والسياسية إضافة إلى الأفكار الدينية والفلسفية والأفكار الأخرى الخاصة بفترة تاريخية معينة»[82]. والكاتبة بعملها هذا، تعتقد أنَّ ذلك سيجعل من نتائج المدخل المادي لأنجلز أكثر واقعية. ذلك لأن مجال شروط الحياة بمجملهِ، والذي يَكْتَنِفُ الرجل والذي حَكَمَهُ فيما مضى، يأتي الآن لِيَكونَ تحت حُكم وهَيمنة الرجل الذي أصبحَ وللمرة الأولى «سيِّدَ الطبيعة» Lord of Nature الحقيقي الواعي، سيِّدَ تنظيمهِ الخاص[83].

ثالثا: النسوية الاشتراكية Socialist Feminism

تقوم الفكرة الأساسية للنسوية الاشتراكية على افتراضٍ مفادهُ أنَّ الاضطهاد الذي تُعانيهِ النساء لا يمكن إرجاعهُ إلى حقائق الجنس المُعبَّرً عنه بالبَطريَركية فقط، كما هو الحال لدى أتباع النسوية الراديكالية، أو الاستغلال الطبقي فقط، كما يعتقده الماركسيون، بل يعود هذا الاضطهاد في جذورهِ إلى الاعتماد المتبادل والتداخل فيما بين الرأسمالية والبَطريَركية والذي أُطلقت تسمية «البَطريَركية الرأسمالية» عليه capitalist patriarchy. ويمكن إرجاع التطور في العلاقة بين هذين الكيانَين إلى الفترة من منتصف القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر، في بريطانيا والولايات

المتحدة الأمريكية على التوالي. حيث وجدت البَطريَركية الرأسمالية مكانها في ثنائية الطبقة - الجنس، وفي المجالَين العام والخاص، أي في العمل المنزلي (غير المأجور) والعمل المأجور، في الأُسرة والاقتصاد، في الشخصي والسياسي، وأخيرا، في الأيديولوجية والظروف المادية.

والنسوية الاشتراكية مَدينةٌ في فروضها الأولية، في جانبها الاجتماعي العام على الأقل، لأفكار كارل ماركس وفريدريك أنجلز، وخصوصا ما أُورِد في كتابهما؛ «الأيديولوجيا الألمانية»، وكتاب أنجلز الموسوم بـ «أصل العائلة والملكية الخاصة» الذي كَتَبَهُ بعد وفاة ماركس في العام 1893. وانطلاقا منهما وُسِّعت هذه الأفكار ورُكِّز من ثمَّ على الاضطهاد الجندري (النوع الاجتماعي)، والذي تُعانيه النساء في المجتمع الرأسمالي.

الحُجَّة التي اعتمدتها النسوية الاشتراكية في تأصيل خضوع النساء تَجِدُ أساسها الفكري لدى المؤَلِّفَين المذكورَين اللذين ذهبا إلى أن الضرورات المعيشية والاقتصادية الخاصة بالأفراد والجماعات وكذلك العلاقات الاجتماعية التي بُنيَتْ عليها، كانت قد أَتَتْ بجملةِ شروط، ومن أهم نتائجها، وفق هؤلاء، العمل على استعباد النساء وإخضاعهنَّ من ثمَّ لجملة المطالب تلك. بيد أن ذلك لا يعني وفق ماركس وأنجلز أنَّ هذا الوضع كان هو السائد في علاقة الرجال بالنساء عبر التاريخ غير المكتوب، على الأقل، بل هو اختراعٌ علائقي حديثٌ نسبيا. ذلك أنّه في أكثر مجتمعات ما قبل التاريخ وحتى لدى البعض من القبائل التي عاشت مُنْكَفِئة على نفسها ولم تَصِلْها المَدَنية حتى تاريخ تدوين نصوص كُتُبِ ماركس وأنجلز، كانت للنساء أدوارٌ تَمَتَّعْنَ فيها بالاستقلال النسبي بقدر امتلاكهنَّ لقاعدة اقتصادية مستقلة هي الأخرى، بوصفهن حِرَفياتٍ وجامِعاتٍ للقوت - عندما كانت وسائل الحياة تقوم على جَمْعِ والتقاطِ الثمار ومُعالجتها وخَزنها - وربَّما مُزارِعاتٍ في مراحل متقدمة[84].

إنَّ تحول نُظُمِ الإنتاج الخاصة بوسائل العيش من الصَيد والقَنص إلى الرَعي والزراعة المستقرة، كانت من بين الأسباب - يقول أنجلز - في إضافة أفضليةٍ خاصّة للرجال وينبغي على النساء دعمها، كما أنه سبّب من ناحية أخرى بروز العائلة والملكية الخاصة، لِيُباشِرَ الرجال في إثرها هيمنتهم الكامِلة على النساء. حيث ظَهَرَ الرجل بمنزلةِ السيِّد وتَراجَعَ دور الأنثى إلى الصفوف الخلفية مع الأطفال

والعبيد، بوصفها مُتَعهِّدة لِشؤون المنزل ومُنْجِبة وراعية للأطفال. وظلَّ الحال هكذا - مع بعض التغيرات الطَفيفة ربما، ولكن لم تُلْغَ أدوارها التي اخْتصَّتْ بها – على رغم ما شهدته العائلة والنساء بالتبعية من تطورات على مَرِّ التاريخ. أما الخُلاصة النهائية التي يُمكن التَوصُّل إليها من هذه الفَذْلَكة التاريخية، فهي أنَّهُ ليس بمستطاع المرأة الحصول على حريتها وحقها في العمل داخل المجال العام اقتصاديا وسياسيا، إلا من خلال ثورةٍ طبقيةٍ عامة يَجتمع فيها الجِنسان في إطار قوة العمل والتي تَتمثَّل في البروليتاريا.

على الرغم من قَبولِهنَّ بالتحليل الماركسي المُنصب على العلاقات الطبقية في الرأسمالية، فإن النسويات الاشتراكيات رأينَ فيهِ مجرد تفسيرٍ لِواحدةٍ من بُنى الاضطهاد السائدة وليس كل أشكالهِ الأخرى التي يندرج ضِمنها اضطهاد النساء؛ فالبَطريَركية تدخل هذه المرَّة طَرَفا في علاقة الاضطهاد آنِفة الذكِر؛ وذلك من خلال التحالف القائم بين الرأسمالية والبَطريَركية، على رغم اعتقادهنَّ أنَّ هذه الأخيرة تَسْبِقُ الرأسمالية من حيث الوجود. وهنا يَكتَسِبُ الاضطهاد صفتهُ من كونه صراع إرادات بين إرادة مَنْ يَمتلك القوة والثروة والنفوذ، بوصفها الموارد الاجتماعية التي رَاكَمَها الرجل - من زاوية أنه الجنس المُهَيمن - عبر التاريخ، وبين إرادة مَنْ يَعْجَزُ أو مَنْ لا يمتلك مثل هذه العناصر- أي الجنس الخاضع - وهو ملزم من ثمَّ بِمَكانَتِه الدنيا، والتي هي حال المرأة في يومنا الراهن المُنْكَر عليها في الوقت نفسهِ أنها ذاتٌ مُستقلة.

جاءت النسوية الاشتراكية بِمَشروعها الخاص الذي اعْتَقدت متبعاتها أنَّ بإمكانهِ تحرير المرأة من تَبَعيتها، وهو يحمل في طيَّاتِه نَقْدا للعديد من الاتجاهات والتيارات النسوية السائدة، ورسمت صاحباتهُ من ثمَّ عددا من الأهداف حاولْنَ من خلالها أنْ يَتَجاوزْنَ كلا من النسويات الليبرالية والماركسية والراديكالية، وذلك بقدر تأكيد هذا المشروع على ألا يبقى أسيرَ التنظيرات التي تبحث عن المساواة بين الرجال والنساء ولكن مع الإبقاء على بُنية النظام الرأسمالي، مع اللجوء إلى إحداث بعض التغييرات في الثقافة السائدة المُعادية أصلا لِمَطالب النساء في التحرّرِ من الهيمنة البَطريَركية. في وقتٍ انتقد المشروعُ النسوي الاشتراكي الماركسيةَ من زاوية أنها تميل إلى العمل على إنتاج شكلٍ من أشكال المُزاوَجة الصعبة على حدِّ وَصْفِهِنَّ

بين الماركسية والاحتجاج النسوي؛ وذلك من خلال النظر إلى عملية اضطهاد النساء بوصفها نِتاجا، ولكنه ثانوي لعملية الاستغلال الاقتصادي للبروليتاريا، بوصفهنَّ، أي النساء، جزءا من قوة العمل التي تُشكِّلها البروليتاريا. بيد أنَّ ذلك لم يكن لِيَعني، على أي حال، الحيلولة دون مثل هذا الفهم لدى الماركسية واعتماد المشروع النسوي الاشتراكي على التحليل الماركسي، كما سنوضح ذلك لاحقا. وأخيرا، فقد تَوَجَّهَ هذا المشروع بالنقد إلى الاتجاهات النسوية الأخرى: بسبب تركيز النسوية الراديكالية بخاصة على البَطريَركية وتصويرها للنظام الاجتماعي القائم بوصفه نظاما طبقيا، حيث تَقِفُ فيهِ النساء، كلُّ النساء، بوصفهن طَبقة اجتماعية مُضطَهدة، وذلك بغض النظر عن انتماءاتهنَّ واختلاف تَجارِبهنَّ، في مواجهةٍ مع الرجال الذين يُمارِسون الهيمنة والاضطهاد ضد النساء والذين يُشكلون بدورهم الطبقة الاجتماعية الأخرى، وذلك لدى أصحاب هذا التفسير.

ولعلَّ من بين أبرز الأهداف التي يُنادي بها المشروع، ما يلي:

أ - نقد الاضطهاد المزدوج ولكن المترابط للبَطريَركية والرأسمالية، وذلك اعتمادا على تجارب النساء ومعاناتهنَّ.

ب - الاعتماد على المَنهجية المادية التاريخية في تحليل الأوضاع الاجتماعية والعمل من ثمَّ على توسيعها كي تجري الإحاطة بظُروف النساء وأوضاعهنَّ، وخصوصا، في ظل التطورات التي أحدَثتها الرأسمالية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

ت - جعل النساء فِئة اجتماعية بمنزلة مركز الاهتمام الخاص للنسوية الاشتراكية، بوصفهنَّ وحدة أو موضوع التحليل الجوهري لدى أصحاب هذا الاتجاه.

ثم إنَّ الاضطهاد الذي تتعرض له النساء، وفقا لهذا الاتجاه، ليس مجرد نتاج ثانوي للاضطهاد الطبقي الذي يَشمل في العادة النساء والرجال معا. كذلك فإنَّ الاضطهاد الذي تتعرض له النساء ليس صادرا من البَطريَركية فقط، بل هناك من النساء المُضْطَهدات أصلا مَنْ تعمل على ممارسة الاضطهاد ضد نساءٍ أُخريات؛ كالفقيرات، والمُتحَدرات من أصولٍ عرقية وإثنية وطبقية أخرى، والمهاجرات... إلخ. وقد تبلورَ ذلك كلهُ في الدعوة إلى تضامنِ نسوي عالَمي global ضد الرأسمالية وما تُؤدي إليه من نتائج سيئة على حَياتِهنَّ وعلى مُجتمعاتِهنَّ المحلية وعلى البيئة؛ ومن ثمة يُدعى إلى المُطالَبة بِعدم الانجرار أمام إغراءات الرأسمالية الساعية إلى

استدراجهن للانخراط في صفوف الطبقة المثقفة صاحبة الامتياز الهادفة إلى خدمة المصالح الرأسمالية. والعمل بدلا من ذلك على كشف وتعرية هذا النظام القائم على التفاوت الكبير بين طبقات المجتمع وحالة اللامساواة بوصفها جزءا لا يتجزأ من بُنيةِ النظام وآليةٍ من آليات عملِه. وهو ما لا يتم إلا من خلال السعي من أجل رفع مستوى وعي الناس وتعبئتهم في المشروع الذي تَحمِلُهُ النسوية الاشتراكية والقاضي باستعمال الدولة بوصفها أداة في يد المجتمع بعامة بدلا من أنْ تكون أداة لمصلحة القِلَّة الممتازة، وذلك عبر عملية إعادة توزيعٍ عادلة ومُنْصِفة للموارد المجتمعية بدءا بالتعليم والرعاية الصحية وضمان أجور عادلة للعاملين ورعاية الأطفال والإسكان والنقل العام وما شابه[85].

من نافِلةِ القول وصف النسوية الاشتراكية بـ «التيار»، حيث اشترك في الإسهام فيه وتطويرِهِ عديد من المُنظِّرات والناشِطات، كما هو حال أغلب المدارس الفكرية التي عالجت القضايا النسوية واحتوتْ بين جَنَباتِها عديدا من مناهج التفسير التي طالت ظاهرة الاضطهاد والتي وقعت ضحيتها النساء. ونحن في سبيلنا إلى دراسة التوجه النسوي الاشتراكي سنحاول إلقاء الضوء على إحداهنَّ، وهي المنظِّرة الأمريكية زيلا آيسنشتاين Zillah R. Eisenstein، التي تُعدُ أبرز مُنظِّرة سياسية نسوية خلال الثلاثين عاما الماضية.

إن مُنطَلَق التحليل الخاص لهذه الكاتِبة في سعيها من أجل البحث عن تفسير للظاهرة قيد الدرس وعن آفاق العمل الذي ينتظر النساء، في إطار التفكير النسوي الاشتراكي، هو إثارتها عددا من القضايا التي يأتي في مقدمتها أن اضطهاد النساء لا يرتكز على وضع المرأة الطبقي، بمعنى الاستغلال الاقتصادي فقط، بل هو يرتبط بِبُنية تقسيم العمل الجنسي والتراتب الاجتماعي الذي يتداخل مع الاستغلال الاقتصادي نفسهِ. فالتأكيد مُنصبٌّ لدى الكاتبة على العلاقة الديالكتيكية بين البُنية الطبقية الرأسمالية والتشكيل الهرمي الجنسي، وهو ما يقودها إلى القول بعدم النظر إلى الانقسام الثنائي في السلطة، بمعنى أنْ تكون السلطة مُشتَّقة إما من الموقع الطبقي الاقتصادي كما هو الحال لدى الماركسية، وإما من الموقع الجنسي كما هو لدى النسوية الراديكالية، بل ينبغي التعامل مع الانقسام الثنائي للسلطة بدلالةِ أُصولها الطبقية وجُذورها البَطريَركية معا[86].

وسيقود مثل هذا الموقف إلى التعامل مع الرأسمالية والبَطريَركية بوصفهما نظامين يعتمد أحدُهما على الآخر، وإنْ كانا لا يَتَطابَقان ولَيس أحدهما مُستقلا عن الآخر كذلك. أما السبب في ذلك فَيَجِدُ سَنَدهُ في الاعتماد المتبادَل بين النظامَين في تَخصّص عملِ كلٍّ منهما في مجالٍ معين بحيث يُكمّلُ كلٌّ منهما الآخر في مركَّبٍ synthesis أو تَوليفةٍ أُطلقت تسمية الرأسمالية - البَطريَركية عليها، وأصبح من ثمَّ بمنزلة خاصية مركزية لكلٍّ دعاوى التيار النسوي الاشتراكي في تفسيرِهِ لِظاهرة اضطهاد النساء. والدليل الذي تَسوقُهُ الكاتبة تأكيدا على مثل هذا التعاضد بين النظامَين هو ما وجدتهُ في تجارب النظم الاشتراكية وخصوصا في الاتحاد السوفييتي السابق وفي كلٍّ من الصين وكوبا. حيث لم يستتبع تحطيمُ النظام الرأسمالي بالضرورة تحطيمَ المؤسسات البَطريَركية هناك، بل ظلَّ تقسيم العمل الجنسي قائما فيها ولم يتأثر من جرَّاء استبدال نظام اشتراكي مكان الرأسمالي. كذلك فإنَّ تدمير العائلة من زاوية أنها الأساس الذي تُبنى عليهِ البَطريَركية لن يؤدي إلى تغيير وضع المرأة بالضرورة.

أما الطريقة التي تُفسِّرُ بها كاتِبتنا عمل المُركَّب الرأسمالي - البَطريَركي، فَنَجِدها تذهبُ إلى أنَّ جهود الرأسمالية كانت قد انحصرت في تنظيم عالم العمل ومن ثمَّ مُباشَرة الاستغلال، في الوقت الذي أبْقَتْ فيه للبَطريَركية مَهَمَّةَ استقرار المجتمع من خلال الأُسرة. وهو ما يَعني في التحليل الأخير، وفق ما تذهب إليه الكاتبة، إسناد مسؤولية أداء هذه الوظيفة إلى المرأة. هنا لا بدَّ من التساؤل عن الكيفية التي حُوِّلت بها مهمَّة الحفاظ على نظام المجتمع واستقرارِه، وعملية الاستغلال التي سَتُباشِرها الرأسمالية، إلى وظيفة أو ربما مسؤولية أُوكِلَ إلى المرأة تنفيذها؟ وهو ما يمكن التعرف عليه من خلال التقسيم الذي درجت عليه النسوية الاشتراكية للعمل المُنتِجِ في المجتمع، والذي يصنف إلى نوعَين: العمل المنزلي والعمل المأجور. وكلا النوعَين من العمل يقوم على خدمة وإدامة بنية ونظام المجتمع القائم بالأساس على الرأسمالية والبَطريَركية. أما الرأسمالية فهي ستستفيد من عمل النساء وذلك بالقدر الذي تُؤديهِ هذه الفئة في المجال العام بوصفها جزءا من قوة العمل، في الوقت الذي سَيستفيدُ الرجال من عملهنَّ بمعيار العمل المُؤدَّى في البيت، وكذلك الامتيازات المتحققة لهم في إطار التنظيم البَطريَركي للمجتمع.

هذه الامتيازات لا يمكن لها أن تتحقق ما لم تكن الأيديولوجية وبُنى التراتب الجنسي الذكوري هي الأساس في المجتمع.

إنَّ عملَ النساء وفق هذا المنطق يقع في أساس البنية المجتمعية حيث يستقر التنظيم القائم أصلا على التراتبية الجنسية، وهذه بدورها سَتَخدم كلا من الطبقة الحاكمة البُرجوازية (الرأسمالية) إلى جانبِ الرجال (البَطريَركية). ثم ستحقق النساء، والحالة هذه، منفعة لِكلا هذين النظامَين. فالمرأة من جانب ستؤدي الأعمال بوصفها جزءا من قوة العمل المأجور في سوق العمل ولكن بأجورٍ مُتدنية، ومن جانبٍ آخر ستعمل المرأة نفسها على تحمّل الأعباء المنزلية اليومية كالرعاية والتربية غيرِ المأجورة، وهي خِدمةٌ يَستَخلِصها الرجل من دون تقديمِ مقابلٍ لها. ثم هي إضافة إلى ذلك ستعمل على إعادة إنتاج قوة عمل جديدة (الإنجاب) وتتعهد بعملية الإعداد والتنشئة والرعاية وكلها أعمال مجانية، وبذلك ستتجنب الرأسمالية تحمل أي تكاليف من هذا النوع سواء تجاه الرجل العامل أو لإعادة إنتاج قوة العمل اللازمة من أجل استدامة الاستغلال الرأسمالي. كما سترفع عنها مسؤوليات من شأنها أنْ تُغْرِقَها في تفاصيل الحياة اليومية للناس وقد تُجبرها على التدخل وفَرض قوانين قد تَضطرها ربَّما إلى العمل على تقليص الحريات الفردية للناس، وهو الخطر الذي تسعى الرأسمالية جاهدة إلى الحؤول دون حدوثِه، نظرا إلى تعارُضِه مع فلسفتها الخاصة وتوجهاتها الاقتصادية والسياسية، فضلا عما قد يترتب على مثل هذا النشاط من تقليصٍ لِهامشِ الربح، وهو العنصر الأساس الذي تسعى الرأسمالية جاهدة إلى تحقيقه. وبغية الإبقاء ودوام تقسيم العمل الجنسي القائم على عمل المرأة في المنزل من دون أجرٍ وفي العمل بأجر، سعتِ البرجوازية جهدها، مَسوقة بالاعتبارات السابقة، من أجل الحفاظ على العائلة سليمة في وجه التهديدات التي قد تَتعرَّضُ لها. وبعكس ذلك، سيظل الخطر وعلى نحوٍ متواصل يَتهَدَّدُ خَزَّان العمل المجاني free labor pool الذي يمثله عمل المرأة؛ ولاسيما إنتاجا وإنجابا بشكلٍ أساس، كما سَيَعمُّ بتأثيراتِه أغلبَ جوانب المجتمع إضافة إلى التنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع نفسه، أي بمعنى التراتب الجنسي.

النقطة الأخرى التي تُرَكِّزُ عليها زيلا آيسنشتاين Zillah R. Eisenstein هي المعنى الذي يفترض إعطاؤه للطبقة. فهي تؤكد ضرورة إعادة تعريف مفهوم

الطبقة class ليتحول من أن يكون على أساسٍ من التعريف السائد والذي تَعارَفَ عليهِ الرجال، حيث يجري بموجبهِ النظرُ إلى طبقية المرأة أو التحدر الطبقي للمرأة على أساسٍ من علاقة الزوج بوسائل الإنتاج، إلى أن يكون على أساس الوضع الواقعي للمرأة ووعيها له بوصفها كائنا مستقلا. وهنا ينبغي التأكيد على أن مثل هذا القول لا ينصرف إلى إنكار حقيقة وجود الطبقة ذاتها، كما لا يعني أيضا إنكار وجود تمايزات طبقية وامتيازات تتمتع بها فئات من النساء، أو إنكار أنَّ هناك طبقة خاصة بـ «رَبَّات البيوت» على سبيل المثال، بقدر ما يعني ضرورة السعي من أجل البحث عن التشابهات التي تجمع بين النساء في أول الأمر لكي يُتوصَّل لاحِقا إلى معرفة ما يُفرِّقُ بينهنَّ من الناحية الطبقية.

والواقع أنَّ أهمية مثل هذا الاتفاق الذي تُطالِبُ به الباحثة بخصوص تحديد مفهوم الطبقة نسويا تكمن في إدراكها الاختلافات بين آراء النسويات، التي أخذت تظهر وخصوصا منذ أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن المنصرم، حول مَنْ يَحِّقُ لَهُ التكلم باسم النساء، بعد ما تَبَيَّنَ ما للعِرق والطبقة وربَّما للقومية والدين والحياة الجنسية من تأثيرٍ في التنوع الحاصل في أوضاع النساء وفي طبيعة التجارب والخبرات المختلفة التي يَعِشْنَها وما يتصل بها من حاجاتٍ تتطلب الوفاء بها نظرا إلى حساسيتها لدى فئاتٍ بِعَينها وتكون لها الأولوية لديهم على ما عداها. وهو ما يَقودنا إلى العنصر الثالث في مسلسل التحليل الذي اعتمدتهُ كاتبتنا في بحثها عن حلول للاضطهاد الذي تَتَعرَّضُ له النساء، والمتمثل في الثورة.

فالثورة هي هدفٌ مركزي سوف تسعى إليه النساء من أجل التخلص من الاضطهاد. ولكن السؤال الجوهري هو: كيف السبيل إلى تحقيق ذلك؟ وفي سياق الإجابة عن ذلك، تعتقد آيسنشتاين Eisenstein أنَّ السبب كامن في التنظيم، أي التنظيم الذي سيُحدَث من خلاله التغيير المطلوب في المجتمع ونظامه الاقتصادي، وذلك في محاولة شاملة منها للإجابة، وفق ما نعتقد، عن التساؤلات التي تقدمت بها النساء المُلوَّنات والأمريكيات من أصل أفريقي والمهاجرات والمتحدرات من الطبقة العاملة وفئات من الرافضات للعلاقة المعهودة بين الرجال والنساء، إضافة إلى أخريات غيرهنَّ. وهو ما لا يتم إلا من خلال تنظيم النساء في بنية موحدة سيكون بالإمكان من خلالها تحقيق هدفهنَّ المتمثل في محاولة تغيير بنية ونظام

المجتمع القائم. أما الطريق الذي سيتخذه مثل هذا النشاط تحقيقا لِمثلِ هذا الهدف، فَيَتجسَّدُ في البدء بإنتاج وتطوير مفردات وأدوات مفاهيمية من شأنها أنْ تُلقيَ الضوء على طبيعة التمايز بين النساء، على أن يتم ذلك بدلالة علاقاتهنَّ بالرجال وبالبُنية الطبقية، كذلك بالإنتاج والإنجاب، والعمل المنزلي والعمل المأجور، وبالمجالات الخاصة والعامة، وأثر ذلك كلهِ في شكل التنظيم الناتج وفي مدى قدرات الأخير على العمل المشترك في سبيل تحقيق أهداف التغيير المنشود. ذلك يعني العمل على تجاوز ما قد يُميِّزُ النساء والتحول بدلا من ذلك إلى التركيز على ما يَجْمَعُهُنَّ وعلى جوانب التشابه القائم فيما بينهنَّ، بحيث يقود ذلك في نهاية المطاف إلى إنتاج تنظيم اجتماعي عابر للطبقات cross-class فيه يُتجاوز ما يُفرِّقُ بين النساء ويُرَكَّز على ما يُوحِّدهنَّ من تجارب وخبرات الإنجاب والرعاية والتربية والإجهاض والاغتصاب. حينها سيمكن للنساء الخروج من عُزْلَتِهِنَّ الانفرادية في بيوتهنَّ والعيش بدلا من ذلك في مجتمع community خاص، يكون المجال مفتوحا فيه أمام تحقق إمكانات المرأة الكامنة للعمل الخلَّاق الذي خُلِقَتْ من أجلهِ، وحيث يكون بإمكانها التمتع بوعي نقدي بدلا من الوعي الكاذب الذي فرض عليها في ظل مُركّبِ الرأسمالية - البَطريَركية الذي تَعيشهُ أغلبيتهنَّ، من جرَّاء ارتباطهنَّ بالأعمال الروتينية المُولِّدةِ بعامة للبَلادةِ في البيت، وأخيرا، تمكينها من أنْ تَحيا حياة جنسية جديدة دونما تقييد أو تحريم نابِعة من تصوراتٍ تدور حول أفكار جديدة هي الأخرى عن النشاط الجنسي لدى النساء[87].

رابعا: نسوية ما بعد الحداثة Post-Modernist Feminism

بَرَزَتْ نظرية ما بعد الحداثة[88] منذ السبعينيات المنصرمة، ويرتكز مَبدؤها الأساس على فكرة التحول الاجتماعي وكذلك التحول الثقافي والفكري من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة. بمعنى أنَّ المجتمعات الحديثة كانت تُرى من زاوية كونها قد شُيِّدتْ بواسطة التصنيع والتضامن الطبقي class solidarity والمركزية السياسية والإدارية، أي توجيه حكومة المركز أطرافَ الدولة والسيطرة عليها بواسطة جهاز بيروقراطي وتنظيم سياسي موحّد ونظام اقتصادي مركزي، بحيث تُحدَّد فيهِ الهوية الاجتماعية من خلال تعيين مركز المرء داخل نظام الإنتاج

بذاته. أما مجتمعات ما بعد الحداثة فهي مجتمعات معلوماتية information societies، إذ تتميز بكونها مُتشظية وتعددية ولا يجمعها مركز قوي ومؤثِّر كالذي كان موجودا في مرحلة الحداثة، بحيث تحول الأفراد فيها من مُنتجين إلى مُستهلكين، واستبدِلت النزعة الفردية فيها بالولاءات العرقية والدينية والطائفية والإثنية[89].

وفي ضوء ذلك، يُشيرُ مصطلح «نسوية ما بعد الحداثة» إلى طريقةٍ جديدةٍ في التفكير، انشَغَل بها وعَمل على تَبنيها عددٌ من النساء العاملات في الحقول الأكاديمية المختلفة بشكل خاص والمتأثرات بفلسفات ما بعد الحداثة. وكما هو حال النسويات الأُخريات؛ تبحث نسويات ما بعد الحداثة عن تفسيرٍ لظاهرة الخضوع التي تُعانيها النساء، وخصوصا ما تَعلَّقَ الأمر منهُ بأجساد النساء في سياقٍ عملية الإنجاب والبحث من ثمَّ عن سبيلٍ يُسْمَحُ لهنَّ من خلالهِ بالوقوف والعمل على إنهاء الاضطهاد، وأكدن على هذا الهدف[90]. غير أنَّ ما يُمَيِّزُ هذا الاتجاه الأخير هو الاعتقاد الذي سادَ في الأوساط الفكرية منذ العقدَين الأخيرَين من القرنِ العشرين، أو ربَّما أكثر بقليل، بوصول النسوية حركة وفكرا إلى طريقٍ مسدود، وهو ما يَعني مَوتها. وذلك لاعتباراتٍ من بَينها أن التيارات النسوية قد عَلقَتْ في شَرَكِ النخبوية، بعد اتهامها من قبلِ العديد من النسويات المُلَوَّنات والمُتحَدِّرات من طبقاتٍ دُنيا، سواء أكُنَّ من المهاجِرات أم من الجماعات الإثنية والعرقية المُهمشة اجتماعيا، بالعمل على تمثيل ومن ثمَّ توجيهِ خطابها إلى النساء اللاتي يَتحدرن من شرائح اجتماعية ممتازة طبقيا، يَمْتَلِكْنَ بحكم انتمائهنَّ امتيازاتٍ خاصة هي الأخرى. وهنَّ يَعِشْنَ، وهذا سببٌ آخر، في ظل نظمٍ اجتماعية واقتصادية تَمتاز بالوفرة، والتي يُحمِّلْنَها مسؤولية حرمانهن من نَيل مثلٍ هذه الامتيازات بسبب الماضي الاستعماري. هنا لا بدَّ من التساؤل عن مدى النجاح الذي وصلتْ إليه أو ربَّما الذي يمكن أنْ تَصِلَ إليهِ عضوات هذا التيار في تجاوز هذه الشروخ التي أصابت الفكر النسوي والحركة النسوية بالتبعية؟ كذلك ما التصور ومن ثمَّ المشروع الذي حَمَلَتْهُ استجابة النسوية حَلا لمثل هذه الإشكالية، والذي اتخذ من فلسفةِ وأفكار ما بعد الحداثة حقلا للبحث فيه عن الحل؟

وبُغية الإلمام بالمحتوى الخاص بالمشروع النسوي مابعد الحداثي postmodernist، لا بدَّ من التعرف بداية على الفلسفة الخاصة بما بعد الحداثة، ولاسيما من حيث طبيعتها واتجاهات التفكير لديها. وهنا، يمكننا اعتبار مُنتصف القرن العشرين نقطةَ

انطلاقٍ جيدة من أجل متابعة تطور هذا التيار الفكري؛ وذلك لكونها نقطة مفصلية في تاريخ العالم. حيث وجد العالم نفسهُ مُنْغَمِسا في حَربَين عالَميتَين خلال ثلاثين عاما أو تزيد قليلا. فضلا عن المعاناة القاسية التي جرَّتها تجارب عددٍ من النظم السلطوية التي سادتْ خلال فترة ما بين الحربَين (1918 - 1939)، والتي أُدرِجتْ ممارساتها تحت عناوين رئيسة من مثل: «الهُولوكوست» و«جرائم الإبادة البشرية» و«التصفيات العرقية»... إلخ. والتي عُدَّتْ وقتها بوصفها وَجها جديدا للحضارة الغربية الحديثة ولِكلٍّ ما تَحْمِلُهُ من معانٍ ورموز ظلَّتْ خافية أو كامِنة لِما يُسمى بـ «الهندسة الاجتماعية» التي هي من نتاج الرؤية الخاصة بالحداثة[91]. كان من نتائجها تحميل نظم الفكر المُعتَمدة ومناهج البحث والتَّحري العِلميَّين، بل كل معارفنا ونظرياتنا التي بُنيَتْ على أساسٍ إبستمولوجي وضعي، أسباب مثل هذه الانتكاسة التي شهدتها الإنسانية، واتهامها من ثمَّ بالقصور عن التنبؤ بمثل هذه الأوضاع، فضلا عن عدم حيازتها القدرة اللازمة للتصدي لها.

لقد مَثَّلَ منتصفُ القرن العشرين، أو ربَّما قبل ذلك بقليل، لهذه الأسباب وربَّما لأُخرى غيرها، نقطةَ تحولٍ في النظر إلى العالم وإلى دور الإنسان فيه، بحيث أخذت هذه النظرة الجديدة شكلَ شُكوكٍ حول مدى صدق المعرفة المجردة والشاملة أو الكونية universal، والخالية من القيم أو القيمة value-free، التي تَرَى المواضيع والأشياء من زاوية كونها كيانات تتحرك وفق اطرادات ثابتة وقوانين مُقرَّرة سَلَفا وبِمَعزلٍ عن إرادة الإنسان، وليس على الأخير من أجل إخضاعها لِمطالِبه والتَحكُّم فيها سوى معرفة هذه القوانين واكتشافها. وهو ما لا يمكن تحقيقهُ إلا من خلال عملية تجريدٍ تَستخدِمُ مزيجا من العقل أو المنطق إلى جانبِ الملاحظة والتجريب اللذين يُسقطان على الظواهر آنِفة الذكر. وهو، على أي حال، الأساس الذي بُنيَ عليه المشروع الحداثي الغربي، وريث عصر النهضة Renaissance الأوروبي الذي بدأ في القرن الثالث عشر، ومرورا بعصر الأنوار Enlightenment الأوروبي في القرن الثامن عشر[92].

وهنا تجدر الإشارة إلى فكرة أنَّهُ لم تنفرد مدرسة ما بعد الحداثة بمثل هذه النظرة النقدية المنسوبة إلى مَنهج العلم الوضعي السائد في البحث العلمي بوصفه مصدرا وحيدا للمعرفة العلمية، بل سَبَقَها إليه عديد من التيارات الفكرية كالوضعية

المنطقية والنظرية النقدية. بيد أنَّ ما يُميِّزُ اتجاه ما بعد الحداثة هو التأكيد الثابت والحصري على الذات والذاتية subjectivity، والتي تعني أنَّ الحقيقة (أو الواقع) هي هنا في دائرة الداخل، أي في الذات Self، بدلا من الموضوعية objectivity التي تَرى في الحقيقة كونها موجودة في الخارج. بمعنى آخر، أنَّ «الذات» هي التي يُنظَرُ إليها وفق هذا الاتجاه، بوصفها مصدرا وحيدا للمعنى والفهم وليس «الموضوع». بحيث أصبحت الذاتية تَفْرِضُ نفسها على الواقع من منظور دُعاة ما بعد الحداثة، فتعمل على تأويلِ الواقع جاعلة منهُ يَقينا وربَّما واقعا بديلا، بحيث تَعمَلُ من خلالهِ على نقض - أو هكذا تُحاول - عديد من المفاهيم ومناهج التفكير والمعرفة المتحققة وكذلك المعتقدات السائدة[93].

الأمر الآخر الذي اختصت به مدرسة ما بعد الحداثة عن المدارس الفكرية الناقدة للوضعية آنِفة الذكر، هو عدم التقدم بمشروعٍ فكري أو ربما عملي يمكن أنْ يكون بديلا عن سابقهِ، وفي المقابل من ذلك، الاكتفاء بالهدم دون البناء. وإذا ما انتقلنا إلى البحث في طبيعة وأساليب النقد المعتمدة من قبل مابعد الحداثي، فسنجدها خليطا من الشكوك والاتهامات والتَهكُّم والسخرية الموجهة إلى المشروع الحداثي، وفي هذا السياق تقول السيِّدة جانيس ماكلفلين Janice McLaughlin: «إنَّ ما بعد الحداثة مصدرٌ رئيس للتشوش والشكِّ الأكبر السائد الآن ضمن الفكر الاجتماعي والسياسي. أغلب هذا العمل يسعى إلى تصحيحِ وضعِ الادعاءات بالمعرفة والحقيقة بوصفها تأويلات خاصة»[94]. وبُغية تأكيد هذا الطابع المُناقِض أو المُعارِض للحداثة، سيُعمل من ثمَّ على تَبني موقف مناقض تماما للحداثة ويمثّل بديلا منها وفق رأي مؤيديها. فلما كانت الحداثة تمثل الشكل form نجد أنَّ ما بعد الحداثة تأخذ في التعبير عن موقف يتمثل بمعاداة الشكل anti-form، وفي المقابل من الغرض purpose أو الهدف المركزي الذي تؤمن به الحداثة نجد هناك العَبَث play واللامبالاة، وفي مقابل التراتب hierarchy والنظام سنجد التأكيد على الفوضى anarchy[95].

وبالرغم من صعوبة الإتيان بتعريف دقيق لمفهوم «ما بعد الحداثة»، وذلك لتشعُّب وتعدد اتجاهات النظر إليها سواء من المنادين بها أو المعارضين لاتجاهاتها، فإنه بالإمكان تمييز الأفكار الرئيسة المتواترة فيها وهي:

1 - أنه من المستحيل الوصول إلى حقيقة موضوعية objective truth أو حقيقة ثابتة وغير قابلة للتغير على الصعيد الفكري.

2 - ليست هناك حقائق أو أفكار غير قابلة للإدراك والفهم.

3 - كل الأفكار تَتَّسِمُ بكونها ذات طبيعةٍ مُرَكَّبة اجتماعيا أو ثقافيا.

4 - الحقائق أو الأفكار تكون صحيحةً فقط إذا كانت تَصُبُّ في مصلحة المُضطَهَدين[96].

يعني ذلك أنَّ الفكرة المركزية في هذه النظرية تَتمثَّلُ في أنَّهُ ليس هناك من أمرٍ يقيني ومُؤكّد. فالفكرة القائلة بوجود حقيقة مطلقة وشاملة هي فكرةٌ ينبغي التخلص منها باعتبارها مجرد ادعاء يَنمُّ عن تظاهر متغطرس an arrogant pretence[97].

ومع ذلك فإنَّ لما بعد الحداثة قصة أخرى؛ ذلك أنَّ هناك عديدا من المفكِّرين والكتَّاب، سواء من داخل التيار أو من خارجِه، يُعارِضُ أصلا هذا الاتجاه الفكري ومدى ما يَحمِلُهُ من مصداقية. فمثلا هناك هال فوستر Hal Foster، والذي يُوصَفُ بِكونهِ أحد المهتمين بما بعد الحداثة، يَتساءَل في مقدمة كتابهِ الموسوم بـ «مناهضة الجَمالية: مقالاتٌ في ثقافة ما بعد الحداثة» The Anti-Aesthetic: Essays on postmodern culture، عن صحة وجود ثقافة ما بعد الحداثة أصلا، بل إن حتى ما تَحمِلُهُ من معنى غير معروف، فهل «ثقافة ما بعد الحداثة» مفهوم أم ممارسة؟ ثم هل هي مسألة أسلوب محلي ضيِّق أم أنه يَمتدُّ لِيَشمل المكان والفترة الزمنية كلها، أم هي مجرد مرحلة اقتصادية؟ ثم هل نحن نعبر بالفعل إلى مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الذي عُبّر عنه بمصطلح المابعدية، وإذا كان الأمر كذلك فما أشكالها، بمعنى طبيعة المرحلة وماهيّتها، وما تأثيراتها، وفي أيٍّ من الأمكِنة توجد؟ ويُعَّدُّ هذا غيضا من فيضِ أسئلةٍ أخرى[98].

مثلُ هذه الأسئلة لا تحمل في طيّاتها سوى عدم الاقتناع والشكوك فيما تحملهُ من مُتَضمناتٍ فكرية وفلسفية، اللَّهم إلا ما تَعلَّقَ الأمر منه بالشكوكية واللامبالاة والكَلبية وربما «الفصامية» schizophrenic[99]، وأخيرا، خاصية النسبوية relativism، التي تَرفض أيَّ ادعاء بالحقيقة أو الواقع reality والتي لا ترى، من ثمَّ، فيما هو قائم من أوضاعٍ ووقائع سوى خِطابات ونصوص وأوهام، فضلا عن

الجانب المتعلق بالممارسة الذي يعني العمل الجماهيري والهادف من أجل التغيير - إلا ما تَعلَّقَ الأمر منه بالفنِّ والعَمارة وربَّما أيضا، الأدب والسيكولوجيا - والذي أُهمِل أصلا. وهو ما عبَّرَ عنه كل من روبِن آشير Robin Usher وريتشارد إدوارد Richard Edwards بالقول: «ببساطة ليست ما بعد الحداثة جسدا من الفكر وطريقة في التنظير فقط، بل هي أيضا طريقةٌ في الممارسة؛ فهناك فنُّ عمارة ما بعد الحداثة وفنٌّ وأدب وعلم نفس ما بعد الحداثة. وعلى رغم ذلك فمصطلح ما بعد الحداثة ليس في الحقيقة نظاما موحدا من الأفكار والمفاهيم بأي معنى تقليدي أو متعارف عليه. فهو بالأحرى، مُعقَّد ومتعدد الأشكال ويُقاوم التفسيرات. [ثم إنَّ] مصطلح «ما بعد الحداثة» لا يُشيرُ إلى حركةٍ موحدة... ربَّما يُفهم بشكلٍ أفضل بوصفهِ حالة ذهنية ونقدية، موقفا وأسلوبا مرجعيا ذاتيا، طريقة مختلفة في النظر والعمل، وليس جسدا ثابتا من الأفكار... ولا مجموعة واضحة من المناهج methods والتقنيات النقدية»[100].

المهم في الأمر أنَّ ما بعد الحداثة، وعلى الرغم من الاختلاف والإشكال الذي عُبِّر عنه في كتابات الفلاسفة والأكاديميين والأدباء وغيرهم مِمنْ تَبنوا هذا النوع من التفكير والتوجه، وعلى الرغم أيضا من المواقف المُعارِضة أو الناقِدة، فإنَّهُ مما لا يُمكن نُكرانهُ في هذا المجال أنَّ مدرسة ما بعد الحداثة كانت قد أبرزتْ إلى الوجود طرقا جديدة في التعبير وأساليب لم تكن معهودة من قبل سواء في مجالات الفن والعمارة أو في الأدب والفلسفة، ثم امتدَّ ذلك لِيَشمل الاجتماع والسياسة، بل العدد الكبير الآخر من الحقول المعرفية والفكرية الأخرى، إلى الدرجة التي أصبح لِكلٍّ من هذه الحقول مابعد حداثيته الخاصة، التي تتفق ربَّما في أصولها الناقدة للمجتمع والسلطة المتحققة في إطار «الحداثة» من حيث كون الأخيرة هي بُنى وتَراتُبات ومعايير موحّدة، والناقدة كذلك للبارادايم الحاكِم للتفكير والممارسة المعمول بهما في الحقول العلمية والمعرفية - الطبيعية والاجتماعية - وللفن والأدب والأساليب المُتَّبعة فيهما، ولكن المختلفة فيما بين مثل هذه التوجهات وربَّما بشدة على القضايا الأخرى وخصوصا التفصيلية منها.

تأسيسا على ما سَبَقَ ذكرهُ، يمكن القول إنَّ ما بعد الحداثة، بوصفها منظومة أفكارٍ ووجهات نظر، تُحاول إيجادَ مكانٍ لها على أرض الواقع من خلال عملها على

إقناعنا بأحقِّيةِ مَطالِبها ووجهات نظرها، وخصوصا المتعلقة منها بالحقيقة أو الواقع reality، ودور المعرفة وعلاقتها بالسلطة، والعمل ربَّما على إحلال منظومة الأفكار والممارسات التي تتبعها، محل التيار الفكري السائد في تعبيرِهِ بِمُجمله عن الحداثة التي أخذت مكانها على صعيد الفلسفة والعلوم منذ عصر النهضة مرورا بعصر الأنوار حتى الوقت الحاضر، إلى درجة أنها قد وُصفت - أي ما بعد الحداثة - بأنها لا تعدو كونها رَفْضا في المقام الأول للحداثة، وعُرِّفَتْ على هذا الأساس. ومن ثمَّ فلا يمكِن الخروج بِفَهم كافٍ أو تعريفٍ مُحدَّدٍ لهذا المصطلح، غير أنَّهُ يمكن التوصل إلى تعريف أولي ينطلق من كون ما بعد الحداثة بمنزلة مظَّلة واهية أو غير مُحْكَمة تَضُّمُّ العديد من النظريات والأُطروحات التي تدعي تجاوزها للمجتمع الحداثي وأساسِهِ الفلسفي الباحث عن الحقيقة واليقين في العقل والتجربة [101].

ذلك أنَّ الحقيقة لدى أصحاب هذا الاتجاه هي أمرٌ مُضلِّلٌ بقدر ما لا يمكن لها إلا أنْ تكون خاضعة للتغيير، وهي إلى ذلك مؤقتة أو شرطية provisional. كما أنَّ اليقين certainty المتحقق عبر البحث عن واقعٍ موضوعي يَقَعُ خارج الإنسان والسعي من ثمَّ إلى إيجاد نظرية جامِعة مانِعة all-encompassing، وذلك على غرارِ النظرية البنيوية والنظرية العامة للنظم وربَّما الماركسية على سبيل المثال، من أجل قيادة البحث العلمي والوصول إلى الحقيقة، وهي ما تبحثُ عنها فلسفة الحداثة، هو أمرٌ مرفوض في عُرْفِ هؤلاء؛ وذلك نظرا إلى كوننا لا نفهم العالم - المُكوَّن أصلا من أشياء أو مواضيع وأفراد - بشكلٍ مجرد من خلال السعي إلى اكتشاف القوانين التي تحكم ظواهر هذا العالم. أما السبب في ذلك فهو أن العالم لا يمتلك، على حدِّ زَعم المفكِّر جاك دريدا Jacques Derrida، معنى متأصِّلا خاصا به، ولكن إنتاجه يتم من خلال استخدامنا للتجربة، أو الخبرة واللغة في وظيفتهما القائمة على التوسُّطِ بين الموجودات والفرد. حينها فقط يمكن الحديث عن معنى للعالم المحيط بنا. ثم إنَّ اللغة تتكون من كلمات، وهذه بدورها ليس لها من معنى إلا من خلال علاقتها بكلماتٍ أخرى، إضافة إلى كونها مُنظَّمةٌ بشكلٍ هَرَمي، كما أنَّ معاني هذه الكلمات ذاتها في تَغيُّرٍ مستمر، وهو ما يعني أنَّ العالم يُفهم، ولكن، بشكلٍ مختلف بمرور الزمن وباختلاف الأشخاص والثقافات. وهو ما ينفي أي إمكانية لِبروز نظرية موضوعية أو لا شخصية بإمكانها أن تُفسِّرَ العالم أو ظواهرهُ التي يَحْفَلُ بها، ولن

يكون بِمُستطاعِنا سوى افتراض وجود ذاتيات فردية خاصة ومتغيرة دوما. على الرغم من ذلك فإنَّ مثل هذا القول ليس مفتوحا على مِصراعَيه، وإلا لوقعنا في الفوضى. وهي نقطة أخرى أضافها المفكِّر الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault إلى الفكر والفلسفة مابعد الحداثيين؛ إذ إنَّنا سنكون أمام عملية تنظيم تتولى أمرَ حَصر هذه المعاني والتعبير عنها في أنماطٍ patterns أو خِطابات discourses تعمل بمنزلة رؤية معينة ومفروضة للعالم تتمتع بالأفضلية على ما عداها من الخِطابات الأخرى، وهو ما ستسعى إلى تحقيقهِ السلطة القائمة[102].

وما يُعطي هذا الاتجاه طابعَهُ الخاص هو أنَّ مثل هذه المُتَطلبات التي ربَّما كانت تَصْدُقُ فيما مضى من الزمن لم تَعُدْ كذلك في مجتمعات ما بعد الصناعية التي نَعيشها في عالم اليوم، حيث التنوع والتشظي إضافة إلى الميوعة أو السيولة fluidity قد قضت حتى على التجمعات الاجتماعية؛ كالطبقة والجنس والقومية... إلخ، والتي كانت تُعَّدُ مستقرة أو ثابتة فيما مَضى، وهو من ثَمَّ آخذٌ طريقهُ إلى جميع مناحي الحياة، في زمنٍ أخذت فيه السلطة من ناحيتها بالانتشار والتوزع بشكلٍ متزايد في كلِّ مكانٍ من زوايا المجتمع، بدءا من الأُسرة والمدارس والمستشفيات وصولا إلى السجن وأدوات السيطرة والقمع والإكراه، إلى الدرجة التي أصبحت فيها السلطة اليوم سمة مُلازِمة ومَعْلَما رئيسا لِمثلِ هذا النوع من المجتمعات.

إنَّ انتشار أفكار ومواقف ما بعد الحداثة كان قد جَذَبَ إليه عددا من المُفكِّرات والناشِطات النسويات. وكما هو حال الحقول الفكرية الأخرى مع فلسفة وأفكار ما بعد الحداثة، فقد كانت للنسوية مابعد حداثتها الخاصة والمُتمثِّلة بمواقف تناسَبتْ مع الهمِّ النسوي وخصوصا المتعلق منه بمقولة الاضطهاد والاعتراف بالذاتية المستقلة للنساء لدى تيارات النسوية، وكذلك الموقف من العمل من أجل فرض التغيير المَنشود وخصوصا المُبادَرة إلى إلغاء ما اعتبرتهُ النسويات بمنزلة التبعية المفروضة من قبل البَطريَركية، إلى جانبِ موضوعاتٍ أُخرى.

بَيدَ أنَّ حالَ النسويات مع ما بعد الحداثة ربما يُشابِهُ، إلى حدٍّ ما، حالَ الماركسية. فكما سعتْ هذه الأخيرة إلى عدم الاعتراف بالدور المستقل للمرأة في أدائها لِعملها في المجال الخاص بوصفهِ عامِلا مُحررا، كذلك عمدت ما بعد الحداثة، ولاعتباراتٍ تتعلق برفضها للثنائيات التي تُرى في الأشياء والمواضيع

من حيث كونها فئات متعارضة من مثل: الأبيض/ الأسود، المرأة/ الرجل، إلى «تحويل النساء (أو أي شخصٍ آخر) إلى ذاتيات... كذلك هم يُحاجِجون بأنَّهُ ليس هناك من ذاتٍ جوهرية كي يُمكن اكتشافها... ومن ثمَّ كي يُمكن إقامة الهوية على أساسها»[103] ؛ لكون ذلك جزءا من التراث الفكري والفلسفي الذي تُقيمُهُ الحداثة، بل حتى رفض الاعتراف بأيٍّ حقيقة لِوجود مثل هذه الفئات ومن بينها الاختلافات فيما بين المرأة والرجل، والتي تُضفي على المرأة ذاتيتها الخاصة ومن ثمَّ هويتها الجنسية المستقلة. والعمل من ثم على خَلْخَلَةِ الهياكل الأساسية التي يقوم عليها هذا النوع من الثنائيات[104]. وفي هذا السياق تقول صوفيا فوكا Sophia Phoca: «لقد استخدمت النسوية المعاصرة استراتيجياتٍ تفكيكية من أجل خَلْخَلَةِ destabilise النموذج الثنائي المدرج في ثنائية الذكورة/ الأنوثة. وعِوضا عنه فقد عَمَدتِ النسويات إلى إبراز أُطُرٍ جديدة من أجل وضع الذات الجنسية والمُجَنْدَرة فيها. فقد استفادت المُنظِّراتٌ من نموذج دريدا Derrida الذي يَعي أنَّ البُنى الثنائية لن تخدم إلا أحدَ أطراف الثنائيات على حساب الطرف الآخر: الرجل على حساب المرأة، على سبيل المثال. وبدلا من محاولة قلب هذا الوضع كي تحتل الأُنوثةُ المواقعَ المُهَيمنةَ أو الممتازة privileged بَدَلا من الذكورة، كما حاولت النسوية التحريرية فِعْلَهُ، سَعَتْ نسويات ما بعد الحداثة إلى خَلْخَلَةِ البُنى الأساسية التي تقوم عليها مثل تلك الثنائيات آنفة الذكر»[105].

هنا يمكن تلخيص نظرية ما بعد الحداثة، وخصوصا الجانب المُتعلِّق منه بالمرأة، في النقاط الأربع التالية:

1 - رفضُ الوضعية Positivism من حيث كونها منهجية في البحث عن الحقيقة والمعرفة وبوصفها جزءا أساسا في الخطاب الحداثي. وهو ما يعني لدى النسويات المتأثرات بما بعد الحداثة فيما اعتبروهُ رَفْضا لِخطاب الذكورة ومركزية الذكر في الفكر والممارسة السائدة في عالَمي الاجتماع والسياسة.

2 - رفضُ الثنائيات القائمة على: إما/ أو، الأبيض/ الأسود، الذكر/ الأنثى... إلخ، والتضاد القائم بين كلِّ ثنائيةٍ منها. وهو ما يَعني رفضا لكلِّ الإرث والتحيُّزات الذكورية السائدة وخصوصا ذلك المتمثل لديهنَّ بالبَطريَركية سواء المُمَارَس مِنها على صعيد الأُسرة أو على صعيد مؤسسات الدولة.

3 - التركيزُ على الاختلاف والتنوع المجتمعي والثقافي. ويُعدُّ ذلك لدى البعض من النسويات بمنزلة طريقة لِحلِّ الأزمة التي نشأت في الفكر النسوي منذ صدور أعمال الكاتبة البريطانية ماري وولستونكرافت Mary Wollstonecraft في أواخر القرن الثامن عشر وحتى الوقت الحاضر، وذلك بين القائلات بالاستيعاب assimilation، أو الضم ضمن المعايير الموضوعة رُجوليا، بمعنى قبول العمل من خلال البنى والمؤسسات القائمة بُغية الحصول على فرص وحقوق متساوية مع الرجل عبر ما عُبِّر عنه بحياديةِ الجندر (النوع الاجتماعي) gender neutrality، وبين أخرياتٍ قائلاتٍ بالانفصال أو الانقلاب reversal. بأنْ يتم ذلك من خلال تثمين الصفات الخاصةً بالأُنثى وبالأدوار الاجتماعية التي تُؤديها، كي يمكن الخلوص إلى الاعتراف بهوية أنثوية (مجندرة) والتأكيد من ثمَّ على حاجاتِهنَّ المختلفة ومصالِحهنَّ المُتميِّزة بمعزل عن الرجل. ومن شأنِ تَوجهٍ كهذا أنْ يخدم القضية النسوية وخصوصا عندما تُلغى الانقسامات ليس بين الذكر والأنثى فقط بل بين النسويات أنفسهنَّ، بقدر ما لا يُقيم اعتبارا للتمايزات والانقسامات الحاصلة بين النساء بسببِ انتماءاتهنَّ العرقية والطبقية والإثنية.

4 - التأكيد على أنَّ كل ما هو قائم لا يتعدى كونه مجرد خطابات وسَرديات مُتجذِّرة في اللغة، وهي من ثمَّ تعكس تنوعا وتمايزا في هذه الخطابات بين خطابٍ سائد تَفْرِضهُ السلطة، وخطابات أخرى تضعها جماعات مُهمَّشة أو هامشية. ومن ثمَّ تُبرِّر وتشرعَن المقاومة من قبل هذه الجماعات المُهمَّشة ومن بينها النساء، وذلك من خلال خطابها المعارض للسلطة السائدة، وهو ما يدعم إلى حدٍّ ما توجه بعض النسويات الداعيات إلى مجتمعٍ ضيق النطاق أو نشاطٍ انفصالي.

في ضوء ما تقدم بيانهُ، يمكن التشديد على أنَّ لِتيار ما بعد الحداثة آثارهُ المهمة على الفكر النسوي المعاصر، وخصوصا فيما ذهبَ إليه من نقدٍ للحداثة ومُتَضمَّناتها ذات الصلة بالمركزية الأوروبية والغربية Eurocentricism عموما من ناحية، ومهاجمتها للتمايز الهوياتي بين الرجل والمرأة من ناحيةٍ أخرى. وكان من نتائج ذلك بروز عدد من الاتجاهات في هذا المجال. فالمركزية الغربية كانت تحمل نظرة أُحادية في تَصورها عن العالم والحقيقة والتقدم البشري، وهي بهذا العمل إنَّما كانت تُضفي على تَصوُّرِها ذاك طابِعَ الريادة، في الوقت الذي كانت تَنظُرُ فيهِ إلى تجارب

الأمم الأخرى نظرة دونية من شأنها، وكما سيثبت التاريخ والتجربة العملية ذلك، تسويغ استغلال واضطهاد هذه العوالم بدعوى إنقاذهم من تخلفهم الذي أحدثه فيهم انفصالُهم عن الواقع الموضوعي وعيشهم في عوالم أُسطورية غَيبية، مع كلِّ ما يُصاحِبُ ذلك من رُكودٍ وابتعاد عن التأثير والتأثُّرِ الحضاريَين والذي تُمثِّلُهُ الحضارة الغربية. إنَّها بمعنى ما تغطية وتبرير في التحليل الأخير للهيمنة الغربية التي تبحث عنها أمم أوروبا على البلدان والمجتمعات الأخرى غير الغربية. وهو ما سنجدهُ واضحا في تجربة النسويات السوداوات والملونات كذلك ونسويات العالم الثالث. أما الاتجاه الآخر المتعلق بِنَقدِ التمايز الهوياتي بين الرجل والمرأة فنجدهُ في نظرية الشذوذ Queer Theory. وهو ما سنعالجهُ في الموضوع الآتي ذكره.

خامسا: النسوية السوداء Black Feminism

للنسوية السوداء تاريخٌ طويل في الولايات المتحدة الأمريكية بخاصة، ويكاد يتزامن مع ذلك الدور والمكانة التي تَتمتَّع بها النسوية الليبرالية، وعلى رغم ذلك فَصاحِبات هذا الاتجاه يَتجاوَزْنَ تيارَ النسوية الليبرالية وخصوصا في تأكيدِهنَّ على الطابع الاستغلالي والاضطهادي الذي وقعتْ ضَحيَّتَهُ النساء السوداوات، بل هنَّ يَتَقَدَّمْنَ أكثر كي يَرْبِطنَ تَجارِبَ الاضطهاد في كلٍّ مُوحَّدٍ يَستوي فيه الاضطهاد النسوي العرقي والطبقي.

في العام 1831 تكتب ماريا ستيوارت Maria W. Stewart مُتسائِلة عن «المدى الذي ينبغي على بنات أفريقيا عنده تَقَبُّل الإكراه الذي يعمل على دَفْنِ عقولهنَّ ومواهبهنَّ تحت ثقل «القدور والأباريق الحديدية» iron pots and kettles»[106]. هذه الكاتبة كانت قد تَحدَّتْ النساء الأمريكيات من أصلٍ أفريقي من أجل رفض الصور السلبية التي التَصَقَتْ بِهنَّ في ذلك الزمن. مُؤكِّدة في الوقت نفسه أنَّ الاضطهاد الذي مَبْعَثُهُ العِرق والجندر والطبقة كان ولايزال المصدر الأساس للفقر الذي تُعانيهِ وتعيشهُ هؤلاء النسوة. وهو ما دفع بالباحثة فاني باريير ويليامز Fannie Barrier Williams في العام 1905 إلى التأكيد على عين هذه الأسباب؛ أي العرق واللون، في عملهما على جعل الفتيات السوداوات يُعانينَ الاضطهاد. وهذا راجعٌ كما تذهبُ إليه كولينز Collins إلى رغبة الجماعات المُهيمنة في الإبقاء على

الجماعات المُضطَهَدة تحت سيطرتها المباشرة، ذلك أنَّهُ وفي ظل غياب أيٍّ بادرةٍ للوعي والانتفاض سوف يُشارِكُ المُضطَهَدُ مُضطَهِديهِ في إخضاعهم له وهيمنتِهِم عليهِ. وهنَّ من ثم مُطالَباتٌ وفق هذا الاتجاه بالعمل على تجاوز حالةِ عدم الوعي تلك وبالتضامن مع العناصر المُضطَهَدةِ الأخرى لاعتباراتٍ طبقية وعرقية وإثنية إلى جانب الجندر. بعبارةٍ أخرى ذات صلة، لقد شَكَّلَ كلٌّ من الاضطهاد متعدد الأبعاد والنشاط السياسي الهادف إلى مواجهة أشكال الاضطهاد تلك التوجهات الأساسيةَ للفكر النسوي الأسود في الولايات المتحدة الأمريكية[107].

تقول كولينز Collins إنَّ اضطهاد المرأة السوداء مَحمولٌ على ثلاثةِ أبعادٍ متداخلة فيما بينها؛ فاستغلال عَمالة النساء السوداوات الضروري والأساس للرأسمالية الأمريكية، والذي ترمز إليه «القدور والأباريق الحديدية»، واللاتي غالبا ما تمَّ احتجازُهنَّ ولفتراتٍ طويلة في هذا النوع من الخدمة، يضاف إليها العُبودية والعمل الإجباري مُنخفض الأجر في الريف الجنوبي للولايات المتحدة، كلُّ ذلك إنَّما يُمثِّلُ البعد الاقتصادي للاضطهاد. أما البعد السياسي للاضطهاد فَيُجَسِّدُ البعد الثاني في دراما النساء السوداوات، والذي يُمثِّلُهُ إنكار حق التصويت والتمثيل السياسي عليهنَّ إضافة إلى حِرمانِهنَّ من الحقوق القانونية وخصوصا فرصهنَّ في التعليم أو الحؤول ربَّما دون تقديم التسهيلات اللازمة من أجل مُساعَدتِهنَّ في إكمالهنَّ للدراسة. ثم يَلي ذلك البُعدُ الثالث، ويتمثل بالبعد الأيديولوجي؛ وذلك من خلال الإبقاء على الصور النمطية التي نشأتْ إبَّان الحقبة التي سيطرت فيها العبودية فكرا وممارسة في هذا البلد قبل الاستقلال وما بعدهُ. حيث تغلغلت الأيديولوجية العنصرية ومعاداة النساء في الثقافة والبنى الاجتماعية بل حتى ما تَعَلَّقَ الأمر منه بالسياسات العامة داخل الولايات المتحدة الأمريكية، إلى الدرجة التي أصبح يُنْظَرُ فيها إلى استغلال السود بعامة واضطهادِهم كأنَّهُ أمرٌ طبيعي وحتمي، وهو ما عمل في التحليل الأخير على تسويغ وإجازة الممارسات الاضطهادية بحقِّ النساء السوداوات. وكان من نتائجها أيضا المطالبة بمشاركة الأمريكيات من أصلٍ لاتيني وآسيوي إضافة إلى الجماعات المُهَمَّشة الأخرى والتأكيد جميعا على نَقدِ النسوية الغربية بوصفها عنصرية؛ وذلك لاعتباراتٍ عدة من بينها انشغال هذه الأخيرة بقضايا تَخُصُّ النساء المُتحَدِّرات من الطبقةِ الوسطى البيضاء[108].

ولكن ماذا عن الدور الذي أدَّتْهُ الأفكار الخاصة بمدرسة ما بعد الحداثة في تدعيم مطالب النسوية السوداء؟ وخصوصا متى عَلِمْنا أنَّ العديد من التيارات النسوية كانت قد اتهَمَتْ هذه الأفكار بتجاهلِها لتجاربِ النساء ولِمطالبِهنَّ الخاصة بإنهاء الاضطهاد والاستغلال الذي تَعيشهُ قِطاعاتٌ واسعة منهنَّ.

يمكن القول إنَّ الموقف المَائِع وغيرِ الواضح ربَّما، ذلك الذي اتخَذَهُ فكر ما بعد الحداثة من النساء بسببِ عدم اعترافهِ بالهوية النسائية بل مُهاجَمَتهِ للتمايز الهوياتي بين الرجل والمرأة بوصفهِ من جُملة العناصر التي تُشكِّلُ مُكوِّنات ما يُسمِّيهِ بـ «الثنائيات» التي يَحْفَلُ بها الفكر والفلسفة الحداثيان[109]، فضلا عن رفضه فكرةَ العمل المباشر من أجل إنهاء حالة الاضطهاد آنفة الذكر، وذلك بقدر اعتبار أنَّ مثل تلك الممارسات لا تُشكِّلُ في التحليل الأخير سوى نصوص وخطابات؛ قد سبَّب عدَّ دور هذا الفكر سلبيا تجاه المطالب النسوية. ففي هذا السياق تقول الباحثتان الأمريكيتان جوي سبراغ Joey Sprague وديان كوبرينويز Diane Kobrynowicz: «إنَّ من السهل تَخيُّل نتائج موقف كهذا على النضال من أجلِ التغلب على الاضطهاد. فإذا ما استلزم توحيد الناس عبر تَنَوعِهم من خلال نظرةٍ عالميةٍ مشتركة إلى المصالح المتبادلة حينها سوف تَتَبخَّرُ القدرة والمكنة على خلق روابط بين الناس عندما يُعتَبَرُ تحليل التجارب مجرد نصوص أو ذاتيات... وهي من ثمَّ ليست خياراتنا الوحيدة على أي حال»[110].

وعلى رغم ذلك فقد حصلت النسوية السوداء، من ناحية أخرى، على ما يشبه الدعم من قبل هذا الاتجاه. وذلك راجعٌ إلى التحدي الذي تميزتْ به أفكاره وبخاصة فيما ذهب إليه من نقد للحداثة ومُتَضمناتها الخاصة بالمركزية الأوروبية والغربية بعامة Eurocentricism. فالمركزية الأوروبية، من ناحيتها، كانت تَرى في النموذج والتجربة الغربيَّين في تَوجهِهما وتَوصيفِهما لكلٍّ من العالم والمعرفة والحقيقة بالتبعية ونمط التطور الخاص بها، مُكوِّنين أساسيين للتوجهِ الوحيد الممكن أمام التقدم البشري، مُضْفية عليهما في الوقت نفسه طابعَ الريادة، وعدتهما مسوغين للهيمنة الغربية على تجارب الأمم والمجتمعات الإنسانية الأخرى غير الأوروبية. وفي الطرف المقابل، كانت المركزية آنِفة الذكر ترى في «الآخر» غير الأوروبي عوالم مُتخلِّفة تعرف بانفصالِها عن الواقع الموضوعي – وهي الفكرة الأثيرة على نفوس أتباع هذا

الاتجاه – وبعيشها بدلا من ذلك في أجواءٍ أسطورية وميتافيزيقية غَيبية، وبركودها ثم ابتعادها من ثم عن التأثيرِ والتأثُّرِ بالحضارة الإنسانية التي يُمثِّلها الغرب. مثل هذه النظرة إلى تجارب هؤلاء كانت تَحمِلُ في طيَّاتها شكلا من أشكال الدونية التي ستعمل على تَسويغِ استغلال واضطهاد الآخر المتخلف، ومن ثمَّ الإبقاء على المتخلِّفين جميعا في إطارِ علاقاتٍ تُذَكِّرُ وإلى حدٍّ بَعيد بِعلاقات السيِّد بالعَبد، وهو ما عُرِفَ وقتها بالكولونيالية، وربَّما لايزال الحال هكذا حتى وقتنا الحاضر وإنْ كان ذلك يتّخِذُ أشكالا مختلفة.

كان لهذه العلاقة القائمة على الهيمنة - التبعية بين أوروبا والعالم المُتَخلِّف دورها في إبراز وتبني أشكالٍ من التبريرات من شأنها أن تُمجِّدَ أسطورةَ التَفوُّق العِرقي والأخلاقي الذي مَثَّلَهُ الإنسان الذكر الأبيض الغربي وتُعطيهِ من ثمَّ التزامات أخلاقية - هكذا فُهِمَتْ - من أجل العمل على إلحاق غيرهِ من المتخلِّفين من بني البشر بِرَكْبِ المدنية والتقدم الغربيَيَن. وهو ما استَخْدَمَتْهُ النسوية السوداء والعالم ثالثية بشكلٍ عام بمنزلة مدخلٍ جوهري في نقدها للمركزية الغربية ومطالبة هذه النسوية من ثمَّ بإنهاء اضطهاد النساء بعامة والسوداوات منهنَّ بخاصة.

إن ما بعد الحداثة، أو بالأحرَى كما تراها المُتأثِّرات بأفكار هذا الاتجاه من النسويات، وفي مَعرض نقدها لهذا الاتجاه، كما تَذهَبُ إلى ذلك سو ثورنهام Sue Thornham، وخصوصا من حيث نَقدِها لذلك الجانب المتعلق بأن الذات الخاصة بحداثة التنوير بعيدةٌ جدا عن كونها غير مُجَندرة ومُتعالية ungendered and transcendent، ترى أن تلك الذات، عَلاوة على أنَّها مُجَندرة، محدّدة ومُخصَّصة specific على نحوٍ عميق، وذلك عبر تركيزها على صورة: «رجلٍ برجوازي أبيض غربي وذي ميولٍ جنسيةٍ قَصْريةٍ نحو الجنس الآخر heterosexual»[111]، وهو ما قد أقنع عددا من النسويات اللواتي انضممن إلى تياراتِ النسويات السوداء ونسويات العالم النامي والباحثات عن تأويلٍ أو تفسير للأسباب التي تَقفُ وراء الوضع الخاص الذي عِشْنَهُ هُنَّ وأسلافهنَّ والذي يَتجاوزُ البعد الشكلي؛ الحقوقي منهُ والمهني، الذي سَعَتْ إلى الدفاع عنه النسويات التقليديات. إذ إنَّهُ بِاسمِ اللون والتحدُّر العرقي الذي يُذكِّرُ بتاريخ الكولونيالية في السيطرة على بلدان ما وراء البحار، استُعبدت واستُبيحت النساء السوداوات، وهو أمرٌ لم تَشهَدْهُ النساء

البيض المُتحَدِرات من عُروق أوروبية بيضاء، بل إنهنَّ، وبسببٍ مثل هذا التحدر، يَشْعُرْنَ، بل يَسْتَفِدْنَ، من الامتيازات الممنوحة لهن بسبب ذاكَ التحدر نفسه[112]، على الضدِّ من السود نساء ورجالا.

وهو ما حدا بالبعض من النسويات من أمثال باتريشيا هيل كولينز Patricia Hill Collins إلى اعتبار أنَّه حتى النشاط الجنسي للسود، سواء الذكور منهم أو الإناث، يُعَدُّ بمنزلة علامة من علامات الاختلاف العرقي أو العنصري والذي يُستخدم من أجل تبرير الاعتقاد المتنامي في سيادة المدنية البيضاء ودونية ما أُطْلِقَ عليه الشعوب البدائية. فمثل هذا الاعتقاد، وفقا لرؤيتها، كان ضروريا من أجل تسويغ الكولونيالية الغربية بعامة[113].

تجربةُ النساء السوداوات، وفي إطار ما أُطلِقَ عليه النسوية السوداء، كانت قد عبرت عن ذاتها من خلال نقدها التوجهات الخاصة بالنسوية التقليدية في تركيزها على المساواة في الحقوق والفرص وإهمالها تجربة النساء السوداوات من ناحية، ورفضها أنْ تكون هذه المطالب هي مُنتهى وغاية ما تَحتاجُه النساء، فهذه المطالب في نظر النسوية السوداء هي مجرد صوت نسائي من بين مجموعة أصوات متفاوتة، بيد أنَّهُ صوتٌ نسائي أبيض، وهو إنما يُعبِّرُ عن حاجات وتطلعات تلك النسوة المتحدرات من أصول طبقية وعرقية ممتازة فقط، ومن ثمَّ فهو لا يعبر عن مُجْمَلِ النساء المُشْتَرِكات في هذا الهَّمِ النسوي العام وبخاصة المضطهدات مِنهنَّ بسبب من لونِهنَّ وعرقهنَّ وطبقتهن الاجتماعية، بل حتى مِيولِهنَّ الجنسية التي قد لا تَتفِقُ مع القيم والاعتبارات السائدة اجتماعيا. ففي هذا السياق تقول الباحثة بيل هوكس bell hooks[114]، إحدى المنظرات السوداوات والناشطات الأمريكيات في هذا التيار، في مقدمة كتابها: «إنَّ النسوية في الولايات المتحدة الأمريكية لم تَبْرُز قط في أوساط النسوة من بين ضحايا الاضطهاد الجنسي؛ النساء الأكثر قَهرا ذِهنيا وجَسديا ورُوحيا - النساء الضعيفات اللاتي تَعُوزُهنَّ القدرة على تغيير ظروف حياتهنَّ... فالأغلبية العظمى من النساء كُنَّ مَهمومات بالبقاء على قيد الحياة اقتصاديا وبالتمييز الإثني والعرقي... إلخ»[115]. ولكن يتبادَر إلى الذهن التساؤل التالي: ما الذي تَراهُ صاحبات هذا الاتجاه حلاً للأزمة المُركَّبة التي يعيشها هذا القطاع الغالب من النساء، وفق كل هذه الاعتبارات؟

بداية، ترى النسوية السوداء في العمل على إدماج كِلا النضالَين: الحُقوقي - الشكلي والجنسي - الجندري من ناحية، والآخر العامل على صعيد القضاء على أشكال التمييز الأخرى كالطبقية والعرقية والسيكولوجية... إلخ من ناحيةٍ أخرى، في كلٍّ متكامل وغير مُجَزأ، الحل الأمثل لمثل هذه القضية المركَّبة. بيد أنَّ ذلك بحاجة من جانبٍ آخر، إلى العمل على تحقيق شكل من أشكال التضامن solidarity النسوي، بحيثٍ يَتَّسِعُ ليشملَ كل تجارب النساء، وهو ما لا يمكن تَحَققه إلا عبر اتخاذ أشكال مما أطلق عليه الأُختية النسائية sisterhood[116]. ولكن كيف السبيل إلى تحقيق غرض التضامن ذاك؟ تُجيبُ بيل هوكس bell hooks عن هذا السؤال عبر التشديد على أهمية البدء بالذات، أو بتعبيرٍ آخر أنَّ البداية تكون في العمل على تغيير الذات. وهو شكلٌ من أشكال إثارة الوعيِ في التحليل الأخير. أما العملية التي تتطلبها إثارةُ الوعي أو تَثويره، فيُمكن أنْ تَتَحقَّقَ على مُستوِيَيَن رئيسَين: أولهما يتوجه إلى النساء البيض وخصوصا اللاتي يَتَصدَّرْنَ الخطاب النسوي ويُشارِكْنَ في وضع وإغناء النظرية السياسية النسوية، أما ثانيهما فيتوجه بالنداء إلى كل المُضطهَدات بسبب لونهنَّ وتحدراتهنَّ الطبقية والإثنية والنفسية وما شابه ذلك. ففيما يتعلق بالتوجه الأول، ترى هوكس أنَّ على النساء من هذه الفئة أنْ يَتَخَلَّصْنَ من أوهامِهنَّ وعدم إدراكِهنَّ كون الهيمنة البيضاء إنَّما هي سياسة عرقية بالمعنى الكامل للكلمة، وهي لذلك تمتلك تأثيرا سَيكولوجيا في طبقتهنَّ وفي مكانتهنَّ السياسية داخل الدولة الرأسمالية العرقية والمعادية للنساء[117].

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ نقد التمايز الهوياتي بين الرجل والمرأة من جانبهِ كان موضوعا أسهم في بَلورة ما سُمي نظرية الشذوذ Queer Theory. وبذلك يكون الفكر النسوي قد وصل، على يدِ مُنظِّراتِ ما بعد الحداثة، إلى نهاياتهِ المنطقية. ويمكن اعتبار هذه النظرية آخر حلقة في سلسلة الهجوم على مفهومِ الجنس، وذلك من زاوية كونهِ تعبيرا عن التمايز البَيولوجي والاجتماعي بين المرأةَ والرجل مع كل ما يُرتِّبهُ مثل هذا التقسيم من حقوقٍ والتزامات على الطرفَين. حيث تَبَلورَ في هذه النظرية وبشكلٍ واضح مَطْلَب إلغاءِ فِئَتَي الجنس؛ أي الذكر/ الأنثى أو الرجل/ المرأة، وذلك في إطار السعي من أجل إيجاد هويةٍ بديلة أو ربَّما هوياتٍ أخرى بديلة عن هذا التقسيم التقليدي، وحيث يجري العمل من خلالها

على تحديدِ مكانةِ الفرد الاجتماعية ومسؤولياتهِ الأخلاقية. وسوف يرسمُ من ثمَّ أبعادا أخرى في العلاقة بين الجنسَين تدخل في اعتبارها هذه المرة الاتصال الجنسي غير التناسلي، بوصفهِ الوسيلة الأساسية للإشباع الغريزي أو الشهواني erotic، وجعلهِ من ثمَّ محورا مركزيا في تقرير هوية الأفراد وأدوارهم الاجتماعية. بحيث إنَّ ما سيُقرِّرُ هوية الفرد، وفق هذا المنطق، هو الرغبة والميول الجنسية وأشكال التعبير عنها لدى الأفراد نساء ورجالا، ومادام الحال أنَّه لا حدودَ لِمثل هذه الرغبة والميول وكذلك اختلاف سُبُل إشباعها بالتبعية، فلا بد والحالة هذه من التسليم باختلاف الهويات وتَعدِّدها. وسيفتح مثل هذا التأويل البابَ على مِصراعَيهِ أمام مَطالِبِ الاعتراف بشأن الوجود الأخلاقي والقانوني لِفئاتٍ أخرى تمتلك رغبات وميولا جنسية مغايرة وأساليب مختلفة في التعبير عنها[118].

إذن، تُركِّزُ نظرية الشذوذ على الهوية الجنسية sexual identity، فهي بمنزلة الكلمة المفتاح في هذا المجال. فالهوية بعامة والهوية الجنسية منها بخاصة، لدى أصحاب هذه النظرية مُصْطَنَعة؛ ومتعددة ومحدودة في الوقت نفسه، وهي تحت طائلة مثل هذا المفهوم لا تزيد على كونها واحدة من بين العديد من الهويات التي يَحمِلها المرء. ولأنَّ مَنْ يُقرِّرُ أمر الاعتراف بها ومنحها هو المجتمع فلا بد من التساؤل هنا عن ماهيِّة الاعتبارات التي سيَضعها المجتمع في هذا الخصوص. وإذا ما جعلنا من العلاقة القائمة بين المرأة والرجل معيارا لمثل هذه الهوية الجنسية بخاصة، وهو معيارٌ يشُكُّ دونالد هال Donald Hall في صدقه، فإننا بذلك ننكر ما للرغباتِ الأخرى التي تَتَعدى الميول والعلاقات التقليدية تلك من مُوجِباتٍ هي الأخرى تُحتِّمُ أنْ تكونَ لأصحابها هويتهم الخاصة بفعل ذلك[119].

ومن أجل تحقيق هذا الغرض، كان لا بد لهذه النظرية من حضِّ مُؤيديها على العمل من أجل تَعريةِ المعايير الاجتماعية وهَدم كلِّ ما استقر عليه العُرف من قيم، كآلية تهدف في التحليل الأخير إلى زَعْزَعَةِ «علاقات السلطة والتي غالبا ما تَضطَهِدُ الأفراد غير المتلائمين non-conforming جنسيا»[120]. ولن يكون ذلك نهاية المطاف وفقا لرأي جوديث باتلر، بل سينظر إليه بوصفهِ إنجازا مَرحليا وحَرَكيا في الوقت نفسه يَتعيَّنُ عليهم تدعيمه وتطويره باستمرار كي يأخذ أبعادا تصاعدية تبدأ ولا

تنتهي عند حدٍّ السلوكيات الانتهاكية transgressive، بل بفتح المجال كي تكون كل العلاقات والهويات الجنسية في المجتمع سائلة ومُختارة بِحُرية وتَعدُّدية[121].

وفي ضوء كل ما تقدَّم ذِكرهُ بشأن التصنيف الثاني لاتجاهات النسوية، يمكن القول إنَّهُ على الرغم من كون هذا التصنيف الخُماسي قد أفضى إلى بروز تشكيلاتٍ وتنظيمات نسوية سياسية مستقلة عن بعضها البعض، فإنَّ آراء ووجهات نظر النسويات، في كل من الجماعات الليبرالية والاشتراكية والراديكالية، قد تداخلت أكثر بكثير مما يمكن تَوَقعه، وذلك عبر إمعان النظر بصورةٍ فاحصة في قوائم مطالبهنَّ: فالنسويات الليبراليات والاشتراكيات تحديدا يَتقاسَمْنَ كثيرا من المشتركات إذا ما جعلنا المواطنة هي منظورنا الأساسي للتمييز بينهما. فكلٌّ منهما يُؤمن بضرورة إنشاء مفهوم مُهيمن للمواطنة والحقوق والحريات الأساسية يَسمو على كل التفاوتات الجنسية والجندرية والطبقية. كما أنَّ النسويات الراديكاليات قد انْتَهَجنَ خطا مُماثِلا للفوضويين من حيث الاعتقاد بكون الثورة ينبغي أنْ تَلِجَ بادئَ ذي بدء في المجال الخاص ثُمّ تنتقل لِتَطالَ المجال العام، نظرا إلى التداخل الكبير بين ما هو شخصي وما هو سياسي، وأنَّ فرض طريقة حياةٍ Style-Life بذاتها وعلى نحوٍ سلطوي ومركزي هو نهجٌ سياسي وذُكوري في المقام الأول[122].

المبحث الثالث

التصنيف المعاصر للحركة النسوية

إن التصنيف المعاصر للاتجاهات النسوية ينسجم مع بروز الموجة النسوية الثالثة، وهو يَستَنِدُ إلى معيار المساواة – الاختلاف، بحيث إنَّ هذا المعيار يعكس انقسام النسويات إلى اتجاهَين رئيسين من زاوية كيفية عَرض مشاكلهنَّ ومَطالِبهنَّ: فيَتشاطَرُ كِلا الاتجاهَين فكرةَ أنَّ مساواة النساء بالرجال تُعد بمنزلة الهدف الجوهري للنسويات بعامة. بيد أنَّ الاتجاه الأول يُفسِّرُ مبدأ المساواة بكونهِ امتلاك المرأةِ القدراتِ الأساسيةَ نفسها التي يَحوزها الرجال، بحيث يتمتع كِلا الجنسَين بنفس تعداد الفرص والأنشطة المتاحة، وأنْ يُنْظَرَ إليهما من زاوية كونهما يُجسِّدان نِصْفَي المجتمع ويتمتعان بقيمةٍ وأهميةٍ متساويتين. أما الاتجاه الثاني في تفسير مبدأ المساواة، فيستند إلى اختلاف جِنسَي الذكور والإناث أحدهما عن الآخر، فينبغي

النظر إلى النساء من زاوية أنَّهنَّ ذوات مهارات ومميزات خاصة تختلف عن مَثيلتها لدى الذكور، وعلى رغم ذلك، فإنَّ هذه المهارات والمميزات النسوية ذات قيمة اعتبارية وقانونية مُساوية لِمهارات الذكور ومميزاتهم، أي أن التساوي كائن من حيث الأهمية والمكانة. ومع بروز الموجة النسوية الثانية ظهرت (إشكالية المساواة – الاختلاف) في الواجهة مُجدَّدا، فالمساواة يُنظر إليها على أنَّها ذات طبيعة إشكالية لِكونها تُعيد إنتاج معيارٍ ذُكوري يَخدم الذكور فقط، سواء في حال الأخذ برأي الاتجاه الأول والقائل «إنَّنا متساويان غير أنَّنا مختلفان»، أو حين اعتماد الاتجاه الثاني القائل «إنَّنا مختلفان غير أنَّنا متساويان». وفي المقابل، بَرَزَ اتجاهٌ ثالث منذ أواسط السبعينيات يقول إن أصل إشكالية المساواة يرتبط بمسألة تمثيل النساء كما الرجال في مؤسسات الدولة بعامة من زاوية أنَّهما ينتميان إلى جماعةٍ ذات نوعٍ واحد، وهو النوع الإنساني[123]. وبموجب هذا المعيار ستتوزع الاتجاهات النسوية المعاصرة إلى ثلاث نسوياتٍ رئيسة وهي: النسوية الإنسانية Humanist Feminism، والنسوية المُتَمَركِزة حول المرأة Woman-Centred Feminism، والنسوية التَفكيكية Deconstructionist Feminism. ويَشتمل كلٌّ منها على اتجاه عام إلى جانب اتجاهاتٍ فرعية. ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

أولا: النسوية الإنسانية

تَصِفُ آيريس ماريون يونغ النسويةَ الإنسانيةَ بأنَّها «ثورة ضد الأُنثوية»، من زاوية كونها تنظر إلى الاختلاف النوعي بين النساء والرجال باعتبارِه شيئا عَرَضيا بالنسبة إلى الرابطة الإنسانية الجامعة. فالذكور والإناث إنَّما يَنتميان إلى النوع الإنساني الذي يختلف بدورِه وبصورة جوهرية عن جميع الكائنات الأُخرى. ووفقا للنسويات الإنسانيات، ينبغي أنْ تَتوافرَ للنساء الفرص نفسها المُتوافرة أمام الرجال تماما، بحيث إنَّهنَّ يَنْظُرْنَ إلى أساليب الحياة الذكورية وأنماط سلوكها باعتبارها نموذجا للنساء ينبغي احتذاؤه لِتحقيق المساواة الفعلية[124]. وتنقسم النسوية الإنسانية بدورها إلى اتجاهَين فرعيين:

- أولهما النسوية الليبرالية Liberal Feminism، وهو اتجاهٌ يَمتدُّ في جذوره التاريخية إلى القرن التاسع عشر لاسيَّما عبر طروحات المفكر جون ستيوارت

ميل. يُشدِّدُ هذا الاتجاه على مُناصَرةِ مبدأ الحقوق المتساوية من أجل النساء، وقد استغرق تَبلورهُ ثم تَحقيقهُ أهدافَه معظم القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ثم أمْسَت النسوية الليبرالية هدفا لِسهام النقد من قبل نسويات الموجة الثانية بعامة، وذلك على الرغم من كون أغلبية مكاسب الحركة النسوية في الغرب حُقِّقت في ظلِّ أنشطة النسوية الليبرالية ومُطالبتها بالحقوق الليبرالية المتساوية، وعلى الرغم من مرور الاتجاه نفسه بِعِدَّةِ مُنعطفات في سياق تَطوّرهِ التاريخي حتى يومنا هذا[125].

وترى النسويات الليبراليات أنَّ المجالَين العام والخاص يُؤثران بصورةٍ متواصلة في حياة النساء وعلى نحوٍ أكبر من تأثيرهما في حياة الرجال. إذ إنَّ كِلا المجالَين لايزالان يتشكَّلان بواسطةٍ الأيديولوجية البَطريَركية والنزعة الجنسية Sexism اللتَين بدورهما تَتَغَلغلان في الإعلام الجماهيري المعاصر. فالنساء، بحكم خبراتهنَّ وتجاربهنَّ في المجال العام لاسيما في ميادين التعليم والعمل والسياسة، قد وَجَدنَ أنَّ هذا المجال مازالَ مُحدَّدا بممارسات التمييز والتهميش والتحرّش الجنسي. ومن الجانب الآخر، أي في المجال الخاص، ترى النساء أنفسهنَّ مُلزَماتٍ برِباطِ الوقت والجهد وكأنَّهنَّ يَعُدنَ من مكان الوظيفة مدفوعة الأجر إلى ما تُطلِق عليهِ آرلي هوشيلد Arlie Hochschild تسمية «مُناوبة العمل الثانية في المنزل والعناية بالأطفال»[126].

ومن ثمَّ تغدو قدرة النساء على المنافسة في ميدان المهنة والتخصص الوظيفي قدرة معوقة للغاية بفعل متطلبات المجال الخاص نفسه، ذلك لأنَّهُ يَستغرق كثيرا من وقت المرأة وجهودها الذاتية، بمعنى أنَّ المطالب البَطريَركية الجوهرية للمجال العام ذات الصلة منها بالوقت والجهد البدني والعقلي والالتزام الكلي بشروط العمل تكون على حساب التزامات المرأة تجاه المنزل والعائلة بخاصة، بحيث تتناقص مواردها المادية في حال تناقص ما تَبذُلهُ من الوقت والجهد في مناشط العمل المختلفة[127]. ومن ثم، فإنَّ هذا التناقض المتمثل في تخيير النساء بين تربية الأطفال والعمل المدفوع الأجر سَتَترتَّب عليهِ نتائج غير متساوية وبالغة التأثير فيهن. إذ إنَّ النتيجة النهائية لا تتمثَّل فقط في أنَّ المراكز الأعلى قيمة في المجتمع ستكونُ حكرا على الرجال، بينما ستشغَلُ النساء دوما المراكز

الوظيفية ذات الدوام الجزئي part-time والأجر الزهيد، بل أيضا أنَّ نسبة كبيرة من النساء سيَجِدْنَ أنفسهنَّ تابعات dependent اقتصاديا للرجال، فعندما يكون القسم الأكبر من دَخل الأُسرة نِتاج عمل الرجل فقط، فإنَّ المرأة التي تَتكفَّل بشؤونِ المنزل «مجانا» ستظلُ خاضعة اقتصاديا لِزوجها من حيث حيازتهِ للموارد المادية. وأنَّ علاقة التبعية الاقتصادية هذه ستتطور إلى شكلها الأكثر سلبية وذلك في حال الطلاق بين الزوجَين. فإذا كان الزوجان يتمتَّعان في أثناء الحياة الزوجية بمستوى المعيشة نفسه بصرفِ النظر عن دخلِ كلٍّ منهما، فإنَّه في حال طلاقِهما سيبرزُ تفاوتٌ كبيرٌ بينهما من حيث الدخل والمستوى المعيشي. ففي الولايات المتحدة مثلا، تتحسَّن نوعية المعيشة في أوساط الرجال ذوي الدخل المتوسط بمعدّل 10 في المائة بعد الطلاق، في حين تتردّى نوعية المعيشة لدى النساء المطلّقات بمعّدل 27 في المائة، لا بل ستزداد صعوبة وضعهنَّ المعيشي في حالِ تكفلهنَّ بحضانةِ أطفالِهنَّ وحدهنَّ من دون مساعدة الأب[128]. فهذا التصميم البَطريَركي لهيكلية المراكز الوظيفية والقائل بكون «الرجال للعمل والنساء للمنزل»، سيضع الأم العَزباء Single Mother، أي الأم الساعية إلى الحفاظ على منزلها وأطفالها من دون مساعدة الذكر العامل، سيضعها وأطفالها في خطرٍ اقتصادي جسيم، بحيث يُعدُّ ذلك بمنزلة العامل الرئيس لِزيادة أُنثوية الفقر Feminizing of Poverty على الصعيد العالمي؛ فالمرأة عادة ما تَكسِبُ أُجورا أدنى وأقلَّ قيمة من الرجل، كما أن علاقة الأم العَزباء نفسها بأيِّ وظيفة ستكون أصلا علاقة غير ثابتة للغاية، بحكم انخراطها في تحمل مسؤوليات وأعباء المنزل إلى جانب أعباء العمل [129].

وفي ضوء هذا المنظور النسوي، حتى لو تمكَّنا من أن نضمنَ لكلِّ امرأةٍ دَخلا سنويا ثابتا عبر العمل في وظائف ذات دوامٍ كامل full-time، فَسَيبقى من الظلم إجبار المرأة نفسها على الاختيار بين رعَاية عائلتها أو الانصراف إلى العمل حصرا، بينما يُعفى الرجل في الوقت نفسهِ من مثل هذا التخيير. ذلك «أنَّ الرجال هم أيضا يتزوجون شأنهم شأن أزواجهم من النساء، فلماذا تكون للزواج نتائج وآثار متباينة إلى هذا الحد بينهم وبين النساء؟». فَمِن العدالة ألا تكون الرغبة في تكوين أسرة بمنزلة مُعوِّقٍ يَحولُ دون تحقيق النجاح المِهني

لِشخصٍ ما، وإن كانَ ينبغي تحَّمل أعباء تكوين الأُسرة فلا بدَّ حينئذٍ أن يتحمَّلها النساءَ والرجال معا على قدم المساواة وبشكلٍ مُنصِف. وعلى رغمٍ ذلك، يُلاحِظ هذا الاتجاه النسوي أنَّه حتى إذا تقاسَم الرجال والنساء مهمات العمل المنزلي من دون مُقابلٍ مادي، فلا يُشيرُ ذلك إلى وجود مساواةٍ حقيقية بين الجنسَين نظرا إلى أنَّ غياب المقابل المادي عن العمل المنزلي يَعودُ أصلا إلى غياب القيمة الثقافية «للمهمات النسائية» والنظرة الدونية إلى كلِّ ما يتعلَّق بالنسوة. إذ إنَّ نزعة التمييز الجنسي قد لا تتجسَّدُ في توزيع العمل المنزلي فقط، بل يمكن أن تتمثَّل في تقدير قيمة هذا العمل أيضا. فالحَطُّ من أهمية العمل المنزلي يقترِنُ أصلا بموضوع التقليل من شأن عمل النسوة وقيمتهِ عموما. ولهذا، تَحتَّلُ العائلة والحياة المنزلية مركز الصدارة في دائرةِ كلٍّ من فقدان القيمة الثقافية cultural devaluation والتبعية الاقتصادية واللتين تَلتَصِقان بالأدوار التقليدية للنساء بعامة[130].

ومن أبرز داعيات هذا الاتجاه، أي النسوية الليبرالية، الباحثة جانيت رادكليف ريتشاردز Janet Radcliffe Richards، حيث تَعتقِد أنَّ الباعث الوحيد لافتقار النساء إلى المواطنة الكاملة وبالقوة والفاعلية نفسيهما التي يحوزها الرجال هو أنَّ النساء لم يَبذلْنَ جُهدا كافيا لتحقيق ذلك. فإذا ما أرادت النساء الوصول إلى تلك القوة والفاعلية فإنَّهنَّ سينجحن شريطة بذل الجهود اللازمة بصورةٍ متواصلة ومنظمة، بحيث يجب أن تشجع الناشطات النسويات قريناتهنَّ من النساء بشكلٍ فعّال على اقتحام الحياة العامة وحيازة مراكز اجتماعية وسياسية رئيسة فيها، فضلا على مساعدة بعضهنَّ البعض في مختلف ميادين المجال العام[131].

- ثانيهما النسوية المساواتية Egalitarian Feminism، وبين ثَنايا هذا الاتجاه يمكن الاستناد إلى أفكار سوزان مولر أوكين بوصفها المُنَظِّرة الأكثر بروزا للنسوية المساواتية. فهي ترى أنَّه كان لِزاما على الليبرالية الاجتماعية Social Liberalism من حيث كونها الاتجاه العام لليبرالية أن تَفي بوعودها المتمثلة تحديدا في المساواة والتحرر لجميع أفراد المجتمع رجالا ونساء، بحيث يجب أن يمتدَّ ذلك لِيشمل النساء والمجال الخاص. كما ينبغي ألا يَقتصر معنى المساواة

على المساواة الشكلية، أي المساواة القانونية التي تُعنى بالتكافؤ في الحقوق والالتزامات، بل لا بدَّ أن تحوي أيضا المساواة المادية التي تَتضمَّنُ تقليل التفاوتات الاجتماعية بين الرجال والنساء. بالإضافة إلى النسوية المساواتية هناك أيضا نسوية الاختلاف Difference Feminism، التي تَنطلِقُ من انتقاد رؤية النسوية المساواتية لمفهوم المساواة Equality بوصفها رؤية غامضة، وتتداخل فيها المساواة الجنسية مع المساواة القانونية. وفي مقابل ذلك، ينبغي الإقرار بوجود اختلافات وظيفية بين الرجل والمرأة من الناحية البيولوجية والاجتماعية، غير أنَّ هذه الاختلافات لا تعني عدم إمكانية تحقيق المساواة القانونية بين الجنسَين، ومن ثم حيازة المرأة حقَّ الولوج في مُختلف المجالات الاقتصادية والسياسية[132]. على أي حال، ينبغي القول بكون مفهوم نسوية الاختلاف لا يَشي بأنَّ أنصارَه يُفضِّلونَ إقرارَ الاختلاف ويُناقِضون مفهوم المساواة والمساواتية. وربَّما كان القول الأكثر دقّة هو أنّهم لا يُشيرون إلى المساواة بمعنى التطابق بين الرجال والنساء في مختلف النواحي، بل بمعنى التساوي في القيمة والمكانة، والتساوي في الاحترام، أو بالأحرى التساوي بمعنى الإنصاف Fairness[133].

وفي كلا الحالَين سواء أكانت النسوية المساواتية أم نسوية الاختلاف، فإنَّ تفسيرها لِمفهوم «اللامساواة الجندرية» هو التفسير الأكثر شيوعا في أوساط النسويات. حيث تزعم النسوية المساواتية أنَّ النساء يمكن أن يطالِبنَ بالمساواة مع الرجال على أساس التساوي في المقدرة البشرية وحيازة القوة الأخلاقية العاقلة. فاللامساواة الجندرية هي نتيجة متولِّدة عن النظام البطريركي والجنسي الذي يقوم عليه تقسيم العمل من حيث الأصل. فهذا التقسيم في المجتمعات الحديثة يَعتَمِدُ الجندر في المجالَين العام والخاص، بحيث تُخصَّص النساء للعمل في المجال الخاص، بينما يتمركز عمل الرجال في المجال العام، باعتبارهِ مَوضِع المكاسب الحقيقية في الحياة الاجتماعية مثل: المال والسلطة والمكانة الاجتماعية، كذلك الحرية والفُرَص اللازمة من أجل النمو وحيازة الجدارة. من هنا يمكن توليد المساواة الجندرية بواسطة تغيير نظام تقسيم العمل وعبر إعادة تشكيل المؤسسات الرئيسة في مجالات: القانون والعمل والأُسرة والتعليم والإعلام. وما يؤكد ذلك استناد هذا الاتجاه إلى الوثيقة الرئيسة ذات الصلة بالمناقشات

النسوية الليبرالية بعامة والتي تتجسد في «إعلان الآراء» Declaration of Sentiments، الصادر عن أول تجمع نسوي يُطالِب بحقوق النساء، والذي عُرِفَ أيضا باسم «ميثاق سينيكا فولز» Seneca Falls Convention في العام 1848[134]. وبذلك فإنَّ النسوية الليبرالية بعامة والنسوية المساواتية بخاصة تقوم على عدة معتقدات جوهرية وهي:

1 - أنَّ جميع البشر يحوزون خصائص جوهرية معينة وهي: المقدرة العقلية، والقوة الأخلاقية والتحقيق الذاتي Self-actualization.

2 - أنَّ هذه القدرات يمكن ممارستها بصورةٍ مصونة عبر الاعتراف القانوني بشمولية الحقوق لِمختَلَف الأفراد.

3 - أنَّ التفاوتات بين الرجال والنساء القائمة على أساس الجنس ما هي إلا بُنى وهياكل اجتماعية ليس لها أساس حقيقي.

4 - أنَّ التغيير الاجتماعي من أجل المساواة يمكن توليده بواسطة المُناشَدات والجهود السلمية المنظَّمة من أجل بناء مجالٍ عام عقلاني، واللجوء إلى مساعدة الدولة وآلياتها لإحداث هذه التغييرات[135]. أي أنَّ أنصار النسوية المساواتية يهدفون إلى التخلص من الجندر أصلا من حيث عدم أهليتهِ وعدم شرعيتهِ لِتنظيم توزيع المنافع الاجتماعية بين أفراد المجتمع رجالا ونساء. وبدلا من ذلك، يجب انتهاج مبادئ شاملة وحيادية لتحقيق المساواة. كذلك إحداث مختلف التغييرات المستهدفة من خلال المؤسسات التشريعية والقضائية والأنظمة القانونية المَرعية، بحيث يتضمن ذلك ما يلي:

أ - تغييراتٍ تشريعية تعمل على ضمان المساواة في التعليم وإيقاف التمييز الجنسي في أماكن العمل، وتوجيه الأجهزة والمؤسسات الحكومية ومراقبة تنفيذها لهذه التشريعات.

ب - التعبئة الاجتماعية الهادفة إلى التعريف بالتحرش الجنسي في أماكن العمل بخاصة واعتبارهِ من قبيل التمييز الجنسي قانونا.

ج - تحقيق المساواة في الأُجور (أي المساواة في الأُجور عن أداء الأعمال المتساوية)، كذلك الاستحقاق المتساوي Comparable Worth (أي المساواة في الأُجور عن أداء الأعمال ذات القيمة والمكانة المتماثلة)[136].

نخلُصُ من كل ذلك للقول إنَّ النسوية الإنسانية بعامة تُؤكد في طروحاتها على وجود نزعَتَين متلازمَتَين إحداهما فردية Individualism والأخرى إنسانية Humanism، وهما مُتناغمتان بصورة ملحوظة. كما تَزعُمُ أنَّ استخدام مفهوم الأُسرة باعتبارها وحدة أساسية معناهُ التَعتيم على التفاوت بين الأزواج والزوجات داخل هذه الوحدة الاجتماعية، أو هو بمنزلة إرجاع هذا التفاوت إلى مشاكل وصعوبات شخصية أكثر من كونها صعوبات سياسية. أيضا، تُطالِبُ النسوية الإنسانية بحقوق وواجبات متساوية لكلِّ أفراد المجتمع من البالِغين أينما كانوا داخل نطاق الدولة وأيّا كانت أعمالهم. ومثال متبني هذا التوجه الفكري الباحثة أبريل كارتر April Carter، فهي ترى «أنَّ الحقوق المتساوية للنساء اللواتي يُشكِّلنَ نصف السكان هي مطلبٌ أساسي لِتحقيق العدالة، ولكن حماية حقوق النساء مرتبطة ارتباطا عضويا بتعزيز حقوق الفقراء والمحرومين، وكذلك بإنهاء التمييز المؤسَّس على أرضياتٍ عرقية واستبدادية». وليس هذا بسبب أنَّ الفقراء معظمهم من النساء، وأنَ النساء السوداوات يعانين التمييز أكثر من غيرهنَّ فقط، لكن بسبب أنه سيغدو بالإمكان تأمين حقوق النساء بصورةٍ أولية فقط في سياق احترام حقوق الجميع، وضمن إطار سياساتٍ مُعدَّةٍ في الأصل لِتَضمَنَ قيام مجتمعٍ عادل. وتبعا لهذا المنظور فإنَّ استجابةً النسوية الإنسانية بخصوص مسألة المواطنة ستتمثّل في مَقولة «دَعونا نَنْخَرِط باعتبارنا مواطنين ولِنَنس أنَّنا نساء»[137].

ثانيا: النسوية المُتَمَركِزة حول المرأة

ليس بِخافٍ أن النسوية المتمركزة حول المرأة هي بمنزلة الاتجاه المُهَيمن على الموجة النسوية الثانية. ووفقا لآيريس ماريون يونغ فإنَّ هذا الاتجاه ينظر إلى «اضطهاد النساء» من زاوية أنَّه لا يَتشكَّلُ من أنَّهنَّ مُسْتَبْعَدات من المشاركة السياسية بخاصة لِكونهنَّ غير كاملات إنسانيا، أي ليس بسبب انتمائهنَّ إلى الهوية الإنسانية بصورةٍ منقوصة، بل إنَّه يتشكَّلُ من إنكار القيم والأنشطة الأُنثوية بخاصة والتقليل من شأنها عبر فرض ثقافة ذُكورية مفرطة في ذرائعيتها وسُلطويتها. وتتّسع دائرة التهميش مادام يُنظَر إلى أجساد النساء

والنشاطات الأُنثوية على المستوى التقليدي بوصفها مصدرا للقيم الإيجابية لِمصلحة كلٍّ من السياسة والمجتمع بعامة. ففي حين كانت النسوية الإنسانية مُعتدِلة في طروحاتها من حيث إنَّها تحصر النساء وتدمجهنَّ في النظام السياسي والاجتماعي القائم، فإنَّ النسوية المتمركزة حول المرأة ادّعَت أنَّها تَحوزُ القوة الكامِنة المطلوبة والضرورية من أجلِ تغيير العالم بصورةٍ كبيرة. ومن جانبٍ متصل، فإنَّ الاتجاهَين قد مَثَّلا خَطَّين مألوفَين ومُنتَشرَين مقارنةً بالاتجاهات النسوية الأخرى، على الرغم من كون النسوية المتمركَزة حول المرأة كانت أكثر ذيوعا بكثير من الأُولى. كما يجب النظر إليهما باعتبارهما اتجاهَين مُتَّصِلَين Continuum أكثر من كونهما يُجسِّدان طَرَفي ثنائية معقّدة، حتى لو كان هناك تَوتُّر فعلي بين هذين الاتجاهَين الرئيسين[138].

إنَّ النسوية المتمركزة حول المرأة ليست وحدة فكرية مُتجانِسة، فهي مُلتقى نسويات عِدّة يُعبِّرنَ فيهِ عن مشاكل النساء وغاياتهنَّ، ولعلَّ من أبرزهنَّ المفكرة آيريس ماريون يونغ، فقد أرادت أن تُضيفَ إلى النظام الديموقراطي الليبرالي القائم سياسة مؤسَّسة على هوية المرأة، أو ربّما أرادت جعل الهوية النسوية جزءا من سياسات الدولة ككل. كما يَضمُّ هذا التوجّه أيضا جين بيتيك إلشتاين Jean Bethke Elshtain، التي عزّزت بدورها مجموعة مبادئ للنساء بوصفها نموذجا للقيم العليا التي ينبغي إدماجها في السياسات العامة، لكي تغدو عمادا لسياساتٍ حكومية أفضل ولمواطنة أفضل فيما يَخصُّ النساء بعامة. إذ إنَّ مبادئ النساء الأخلاقية عادة ما كانت تُعتبر إيثارية غَيريّة Altruistic ونموذجا للقيم الأخلاقية المرتبطة بسياق مُحدَّد حيث جرى ربطها بإحكام مع الأُنثوية والأمومة[139]. ويوجد ضمن هذا الإطار اتجاهٌ فرعي يُعرَفُ بتسمية «النسويات العالميات»، ومن ممثلاته: تشاندرا تالبيد موهانتي Chandra Talpade Mohanty وآن فيرغسون Ann Ferguson اللتين اقترحتا ضرورة تَفهُّم النسوية العالمية في حدود مجتمع مُتَخيَّل Imagined Community[140]. حيث تُشيرُ فيرغسون إلى أنَّ التفكير في النسوية العالمية ضمن حدود مجتمع مُتَخيّل قد يُلْهِمُ النسويات بوصفهن أفرادا بأن يَنظرنَ إلى أنفسهنَّ باعتبارهنَّ أعضاء في أُختية عالمية World Sisterhood. كما تُوضّحُ كون مثل هذا التحديد

ينبغي أن يكون أكثر من مجرد خيال، وتُطالِبُ بالانخراط في ممارسات فعّالة تُسهم في صياغةِ المعنى والقيمة للنساء اللاتي لا يَنتمين إلى أصلٍ قومي واحد[141]، فهي ترى أن مشاريع التنمية المتبعة حاليا والهادفة إلى إفادة النساء في العالم الثالث أو الجنوب قد وضعتها وصمَّمتها النساء في الشمال حصريا وعلى وجهِ التقريب. بحيث تكون هذه المشاريع خاضعة للنزعة البَطريَركية تجاه نساء الجنوب، من زاوية أنَّها مشاريع للمَعونة وُضِعَتْ لإفادة نساءٍ يُنظَرُ إليهنَّ أصلا بوصفهنَّ «الآخر»، وبوصفهنَّ موضوعات للإغاثة وليس باعتبارهنَّ «ذوات» Selfs تستطيع المشاركة بدورٍ جوهري في عملية التخطيط. علاوة على هذا، تميل النسويات المساهمات في مثل هذه المشاريع إلى افتراض أنَّ المساواة بين الرجال والنساء هي هدفُ العملية التنموية والمتمثِّل في تعزيز العدالة بين الجنسَين. غير أنَّ هدف المساواة بالرجال يتجاهل الطبقة والعرق والجنس، والقوى والمنازل الأخرى التي تختلف فيها النساء بعامة بعضهنَّ عن البعض الآخر، بل إنَّ التمويل الأوروبي والأمريكي لهذه المشاريع هو أيضا «ينزع إلى أن يكون نابعا من أولئك البشر المتميِّزين، وينزعُ إلى أن يتجه صوب البشر الأقل تَميِّزا... وأن أغلبية الباحثين ومُقدِّمي الخدمات الاجتماعية من الشمال، حتى إن كانوا مُناهِضين للإمبريالية ومُناصرين للعدالة الاجتماعية، يَغْشاهُم أُفقٌ من الجهالة يُخيِّمُ على «الآخَريةِ» في ممارساتهم الخاصة، وعلى الامتيازات التي تُشوِّه ممارساتهم هم في البحث وفي تقديم الخدمات»[142]. ومن ثمَّ، تدعو فيرغسون النسويات بعامة إلى تطوير بارادايم أو نموذج إرشادي بديل عن نموذج الحداثة من أجل التنمية العالمية للنساء، ويُسمّى «مَدخل التمكين» Empowerment Approach. وهو يعمل على تبني سياسات جَسْرِ الهويات وتكاملها ويميل إلى سياسة الاحتواء والاستيعاب بدلا من أجندات الإقصاء. إذ إنَّه يقود إلى النظر إلى النسوية العالمية (بوصفها تضامنا بين النساء يجب أن نُحارِب من أجلهِ بدلا من أن نتلقاهُ بشكل تلقائي). إنَّهُ التضامن الذي يُعزِّز التحالف العالمي لِمحاربة أي علاقات هيمنة اجتماعية أُخرى ذات أهمية ومغزى لأولئكَ العاملين في الشبكات والتنظيماتٍ الحيوية، من قبيل: حركات التحرر القومي وأحزاب الحفاظ على البيئة وكفاحات حقوق نقابات العمال وحقوق الحفاظ

على الموارد الزراعية والمائية. هذه الأخلاقيات النسوية للتنمية العالمية ليست ناموسا كونيا مجرّدا، ولا دفاعا نفعيا عن الأسواق الحرة بوصفها وسيلة للحرية أو الديموقراطية أو السعادة العامة، إنَّها أخلاقيات عالمية متموضِعة تؤكد على تحقيق «أهداف الديموقراطية التشاركية والمساواتية بوصفها جانبا من الكفاح لبناء وجَسرِ الهويات»[143].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن اتجاه النسوية المتمركزة حول المرأة لم يكن مُتعارِضا على طول الخط مع الاتجاه الأول (النسوية الإنسانية)، لاسيَّما من حيث مفهومها للمساواة السياسية. فقد فَضَّلت النسويات المتمركزات حول المرأة نوعا من الإنصاف Fairness يأتي قبل مفهوم المعاملة المتساوية ويتجاوز دائرته، وهو يُعْرَف بتسمية «المساواة في المحصِّلة والمَردود» Equality of Outcome، بحيث تحوز جماعةٌ ما، وبناء على اختلافاتهم الجندرية والجنسية، حقوقا وحريات أكثر مقارنة بغيرهم من أفراد المجتمع الواحد. ذلك أنّ الإنصاف من منظور الاتجاه النسوي الثاني يشتمل على حيازة الحقوق المدنية الأساسية بصورةٍ متساوية لكلِّ الأفراد البالغين، ما لم يَظهر أن بعض الجماعات تحتاج إلى حقوقٍ وتدابير خاصةٍ أكثر من الجماعات الأخرى نظرا إلى ما تُعانيهِ من الحِرمان والتهميش. فالنسويات المتمركزات حول المرأة لا يَهدفْنَ إلى جعل المواطنة حيادية تجاه الجندر أو الجنس Sex. عوضا عن ذلك، يَعتقِدنَ أنَّنا في حاجة إلى إعادة التفكير في المُواطَنة من زاوية المواطِنة الأنثى Female Citizen، بحيث ينبغي إدماج المرأة في المجتمع وهويتهِ الوطنية بصفتها مواطنة وامرأة في آنٍ واحد، بدلا من الاستمرار في إدماجهنَّ بوصفهنَّ مواطنات Citizens ثم استبعادهنَّ وتهميشهنَّ باعتبارهنَّ نساء Women[144].

علاوة على ذلك، نجد أنَّ دُعاةَ هذا الاتجاه لا يُسلِّطونَ الضوء على اللامساواة الاجتماعية والسياسية فقط، بل يُعْنَونَ بالبنى الأيديولوجية المترسِّخة التي تضع النساء في مكانةٍ دونية مقارنة بالرجال، وإحدى هذه البنى هي النظام البطريركي، والثانية هي نظرية العقد الاجتماعي بوصفها ذات تأثيرٍ بالغ في تسويغ علاقات السلطة والمكانة السياسية ضمن المؤسسات السياسية الغربية. وينسجم ذلك مع طبيعة الموجة النسوية الثانية بصورةٍ عامة من حيث تركيزها على التحيُّز

الجندري Gender Bias في مجالات اللغة والقانون والنظرية السياسية. فاتجاه النسويات المُتَمركِزات حول المرأة لا يهدف إلى جعل النساء مثل الرجال وعلى قدم المساواة، كما هو الحال لدى اتجاه النسوية الليبرالية الذي يُشدِّد على المساواة الاجتماعية، بل هو يُركِّز على وجوب تطوير النساء أنفسهنَّ لِنوعٍ جديد من اللغة والقانون والنظرية السياسية بحيث يتّصفُ كل منها بكونهِ «نسويا/أُنثويا» بصورة محدّدة[145].

بعبارةٍ أخرى أكثر وضوحا، إن النسوية المُتَمَركِزة حول المرأة تَنظر إلى موضوع اضطهاد المرأة من زاوية أن مصادرهُ الرئيسة تَتجلَّى في ثلاث نواحٍ مركزية: لغوية وجنسية وسياسية. فَلِكَي تمتلكَ المرأة هويتها النسوية بشكلٍ فعليٍ وفعّال، يَجبُ على النساء بعامة اجتثاث مصادر الاضطهاد الثلاثة هذه. ويمكن تبيان كل ناحية منها على النحو التالي:

1 - الناحية اللغوية

ترى عالمة اللسانيات والمحلِّلة النفسية لوسي إيريغاري Luce Irigaray، أنَّ النظرية النسوية ينبغي التفريق فيها بين ثلاثة أبعاد وهي: الحقيقي والرمزي والخيالي، نظرا إلى ما فيها من تداخلٍ شديد. فالحقيقي هو مكان لـ «الأم أو الموت»، والرمزي ميدانٌا لـ «القانون» الذي أُسسَّ باسم الأب، أما الخيالي فهو «أثرٌ للبعد الرمزي» في الوعي والخيال. وتبعا لذلك، فإنَّ النظام الرمزي، أي اللغة، هو أساسا نظامٌ ذُكوري بطريركي بحيث يَجري الحديث والتعاطي فيه وفقا لمُخيِّلة الرجال، ثم تَنتَظِمُ قواعدهُ اللغوية بموجب القانون المُعتَمَد من قبل النظام الرمزي باعتبار هذا القانون نظاما مُقابِلا ومُنظِّما للنظام الرمزي نفسه. ومن ثم فإنَّ أيَّ مُخْرَجٍ من مُخرجات Outputs النظام الرمزي يجب أنْ يُتَرجم بفاعلية إلى شروطهِ وقواعدهِ الذكورية[146].

2 - الناحية الجنسية

تُشدِّدُ إيريغاري أيضا على أنَّ فكرة الاختلاف الجنسي من حيث كون الذكر يُمثّلُ «الكمال» لأنَّهُ يمتلك العضو الذكري (القضيب)، بينما الأنثى تُجسِّدُ «النقص»؛ نظرا إلى افتقارها إلى العضو الذكري، هذه الفكرة بعينها ليستْ إلا وجهة نظر

ذُكورية. ذلك أنَّ الصفة الجنسية للأُنثى قد صُوّرت وتُخيِّلت دوما على أساس حدود ومقاييس ذكورية. ومن ثم فإنَّ نصيب المرأة وقِسمتها هو «النقص» بشأن العضو الجنسي، مما ولَّدَ لدى الأنثى حالة «حَسَدِ القضيب» Penis Envy؛ نظرا إلى كون القضيب هو العضو الوحيد ذا القيمة المعترف بها في أوساط الذكور، وأنَّ السبيل الوحيد الذي يمكن فيه للمرأة أنْ تتواصلَ اجتماعيا ولغويا مع غيرها هو عبر الاستيلاء على العضو الجنسي للرجل، لكي تستطيع المرأة بذلك امتلاك العضو الذي ينقصها. أي أنه يجب قيام المرأة بالتعويض عن العجز الجَسدي الحاصل لديها، حتى تتمكَن من تحقيق الكمال أُسوة بالذكور. ومن ثمَّ، لكي تتواصل المرأة مع الآخرين اجتماعيا يجب عليها أنْ تَتكلَّمَ كالرجل وإلا فإنَّها سوف تُجازِفُ باستبعادها وانقطاع روابطها الاجتماعية[147].

وفي ضوء ذلك، فإنَّ وضع النساء في ظلِّ هذا النظام الجنسي أشبه ما يكون بوضع البروليتاريا لدى كارل ماركس. فالطبقة العاملة هي جزءٌ من المجتمع ولكنَّها في الوقت عينه ليستْ جزءا من المجتمع بفعل اغترابها الطبقي. ونظرا إلى وجوب ارتباط المرأة بِرَجل حتى تكون لها شخصية اجتماعية، فإن المرأة بذلك لا تمتلك هوية خاصة ومستقلة. ومن ثم تُركِّزُ إيريغاري على فكرة مفادها أنَّهُ مَنْ كانت له هوية ليست خاصّتهُ، أي مَنْ كان له جنسٌ ولكنّه ليس كيانا كاملا بذاته لأنَّ شيئا ما يَنقُصُهُ، فهو إذن ليس كيانا موَّحدا في ذاته وليس مستقلا بنفسهِ، بل هو يَعتمد على غيرهِ، فهو بذلك مُستبعد ومَنبوذ في أحسن الأحوال[148].

3 - نظرية العقد الاجتماعي النسوية

تعمل النسويات ضمن اتجاه (النسوية المتمركزة حول المرأة) على إعادة صياغة نظرية العقد الاجتماعي بما ينسجم مع مَطالِبهنَّ واحتياجاتِهنَّ ذات العلاقة، أي مع هويتهنَّ النسوية. وتُعد الباحثة كارول بَيتمان من أبرز المُنظِّرات في هذا المجال؛ فهي تعتقد أنَّ المجال العام وفقا للنظرية السياسية الليبرالية لا يَشتمل أصلا على حقوق النساء السياسية بل هو مَعني بحقوق الذكور وحرياتهم حصرا؛ إذ إنَّ المُنظِّرين الكلاسيكيين والمعاصرين لِنظرية العقد الاجتماعي ما عدا توماس هوبز Thomas Hobbes قد زَعموا أنَّ الحرية والمساواة الطبيعية هما

من الحقوق والحريات المُكْتَسَبة من قبل جنسٍ واحد وهم «الرجال»، فهم وحدهم الذين يُولَدون أحرارا ومتساوين دونً «النساء». بمعنى أنَّ مُفكِّري العقد الاجتماعي بعامة قد نَظَروا إلى الاختلاف الجنسي من زاوية أنه اختلافٌ سياسي Political Difference بين الذكور والإناث. فَجَعلوا الحرية الطبيعية من نصيب الرجال، أما النساء فكان نصيبهنَّ لا يتجاوز الخضوع والإذعان الطبيعي. فقاد ذلك النسويات، من منظور بَيتمان، إلى إبداء الانتقادات والطروحات البديلة، من خلال طرح عدّة تساؤلاتٍ جوهرية، ولعلَّ من أبرزها تركيزها على أنَّهُ: إذا كان كلُّ الرجال يُولَدون أحرارًا فكيف إذن تُولَدُ النساء إماء؟ وإذا كان الله تعالى قد خَلَقَ البشر ووَهَبَهم العقلَ والقدرات الأخرى من دون تمييز ومحاباة، وإذا كانت الحرية والمساواة من الحقوق الطبيعية التي يَنبغي أنْ يتشاطرها البشر كافّة بلا استثناء، فكيف إذن يمكن تبرير هذا التفاوت الجنسي في الحقوق والحريات بين الرجال والنساء[149].

وفي سياق إجابتها عن هذه التساؤلات، ترى بَيتمان أنَّ أصل مشاكل المرأة يتجسَّد في طبيعة الحياة المنزلية والتوزيع غير المتكافئ للعمل المنزلي وللمسؤوليات الأُسرية والمهنية. فقد تجنَّب أغلب المفكِّرين فكرة الخوض في العلاقات الأُسرية وتقييمها في ضوء مبادئ العدالة. فأنصار الليبرالية الكلاسيكية مثلا تناولوا موضوع الأُسرة - التي يرأسُها الرجل - باعتبارها وحدة اجتماعية مُعرَّفة بيولوجيا. وشدَّدوا على أنَّ مبادئ العدالة وتطبيقها لا تتعلَّق إلا بالعلاقات بين العائلات. وبذلك، فإنَّ المساواة الطبيعية من منظورهم تشتمل على المساواة بين الآباء فقط باعتبارهم ممثلين لِعائلاتهم ومسؤولين عنها، بحيث يتولّى العقد الاجتماعي تنظيم العلاقات فيما بينهم. فالعدالة وفقا لهذا المعنى ستُعنى حصرا بالمجال العام والذي يتعامل داخلهُ رجال راشدون مع أقرانهم من الرجال الراشدين وفقَ مواثيق يقبلون بها على نحوٍ مُتبادل. أما العلاقات العائلية داخل الأُسرة الواحدة، فهي تَندَرِجُ ضمن المجال الخاص وتُنظَّم وفق معطيات الغريزة الطبيعية أو التعاطف sympathy[150]. وعلى هذا المنوال نفسه سارَ المفكِّرون المعاصرون، حيث إنَّهم يُعارِضون فكرة أنَّ الرجال هم وحدهم القادرون على العمل في المجال العام، ذلك أنَّ مبدأ المساواة بين الجنسَين قد جَرَى إقرارهُ

والعمل بهِ في الوقت الراهن. وعلى رغم ذلك، فإنَّ دائرةَ تطبيق هذه المساواة تشمل فقط العلاقات بين العائلات وليس ما يجري داخل العائلة الواحدة، وعلى النحو الذي دعا إليه دُعاة الليبرالية الكلاسيكية. ومن ثمَّ، لايزال منظِّرو العدالة يتجاهلون العلاقات داخل الأسرة الواحدة ويُدرِجونها ضمن عالم الطبيعة natural realm من حيث الجوهر. كما يَسودُ في أوساطهم الاعتقاد عَلَنا أو ضِمنا بأنَّ الوحدة الطبيعية الأولية هي الأسرة التقليدية التي يَحكمها الرجل وُتمارِس فيها النساء مَهمات المنزل والإنجاب من دون الحصول على مقابلٍ مادّي[151].

يعني ذلك، بكلماتٍ أُخرى، أنّ كلَّ النقاشات الدائرة حول انتقال أطراف العقد الاجتماعي من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني نقاشاتٌ ورؤى تَشمَلُ الذكورَ وحدهم دون سواهم، بدليل أنَّ حالة الطبيعة مازالت حالة قائمة ومُستمرِّة في المجتمع المعاصر وبصورة بَيِّنة، وذلك عبر شكل وطبيعة المجال الخاص أو المنزلي؛ فالأخير لدى مُفكِّري العقد الاجتماعي يُعتبر مجالَ ولاية النساء حصريا. فالمجال الخاص أو المنزلي يَحكُمُهُ التكاثر البيولوجي والأمومة والروابط العاطفية وعلاقات القَرابة. إنَّهُ باختصار مجال الجسد والمصالح أو الاهتمامات الخاصة المحدَّدة. أما المجال العام، فعلى العكس من ذلك، هو مجال العقل والحرية الشاملة والاستقلال الذاتي والإبداع، إنَّهُ مجال التعليم والنقاش العقلاني. ونظرا إلى كون النساء يَخضعنَ لِوظائفهنَّ البيولوجية المتعلقة بالإنجاب إلى حدٍّ بعيد، ولأنَّهنَّ بصورة عامة مُقيَّدات بالطبيعة، فإنَّ دُخولَهنَّ إلى المجال العام سيغدو موضوعا إشكاليا كبيرا وتهديدا خطيرا لإرادة المجتمع بصورةٍ منظمة[152].

وفي ضوء هذه الرؤية، تُؤكِّدُ بَيتمان أنَّ المصطلحات الواردة في سياق طروحات العقد الاجتماعي مثل: «الرجال» Men، و«الأفراد» Individuals، و«الشركاء» Partners، و«الفُرقاء» Parties، التي تُقرأ اليوم من زاوية كونها مصطلحات جامعة ومحايدة من حيث كونها تَشمل أيَّ شخصٍ بلا تخصيص، إنَّما هي مصطلحات غير محايدة وتُقرَأ بصورةٍ خاطئة. فالصواب هو أنَّ معانيها موصولةٌ مع الذكور فقط دون الإناث، وهو ما يُؤكِّدُ رؤية الفيلسوف جان جاك روسو في هذا الخصوص؛ إذ إنَّهُ يَنظُرُ إلى النظام السياسي بأسرهِ والعقد

الاجتماعي تحديدا باعتباره قائما في الأساس على إقصاء النساء من دائرة المواطنة. فالديموقراطية لدى روسو هي «مَحميةٌ ذُكورية Masculine Preserve يُمارِسُ فيها الرجال وحدهم الحقَّ السياسي في الحكم والاستقلال الذاتي... وإنَّ مَعنى مُصطلحَي «السياسي» Political و«الديموقراطي» في نظرية روسو يَعتمِدُ على قراءته لِمعنى مفهومَي «الرُجولة» Manhood و«المَرأَوية» Womanhood. فَلِكَي نفهم تماما ما يعنيهِ أنْ يكون المرء مواطنا فاعلا وسيِّد نفسه، فإنَّ ذلك يَتطلَّبُ مِنّا تبيان صورة المرأة في المجال الخاص، فالمرأة أصلا تقع خارج نطاق المواطنة وليس لها في المجال الخاص سوى الخضوع لِحُكم الرجال». ومن ثمّ تعيش النساء بموجب نظرية العقد الاجتماعي وضعية الفوضى السياسية Political Disorder، لِكونهنَّ أساسا لَسْنَ طَرَفا في الاتفاق الأصلي، مما جَعلهنَّ يعِشْنَ حالةَ الفوضى الطبيعية حتّى هذه اللحظة. ذلك لأنَّ العقد الأصلي لم يكن إلا اتفاقا ذُكوريا[153].

ونتيجة لهذا، فإنَّ الفرد الحرّ المتساوي مع أقرانه كما يَرِدُ ذِكْرهُ في النظرية الليبرالية بعامة هو «الرجل» في الواقع. وحتى المُنظِّرون المعاصرون من أمثال جون راولز ورونالد دوركين قد استَمَروا في الحديث عن الفرد المجرد من دون أنْ يُعالِجوا مشكلة: كيف يمكن تجنّب ربط المرأة بحالة الطبيعة. بعبارة أخرى، إنّ أيَّ نظريةٍ دقيقة في العدالة ستغدو بحاجة ماسّة إلى تفسير كيفية شمول النساء أيضا بِعضوية المجتمع الحر العادل، أي كيفية شمول النساء أيضا بعملية الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني أُسوة بالرجال. كذلك توجد هناك حاجة مُلِحَّة إلى معالجةِ مشكلةٍ سياسية أساسية وهي: كيف ولماذا يجري حكم فردٍ حر ومتساوٍ مع غيره من قبل شخص آخر أيّا كان؟ أي ضرورة البحث عن أُسسٍ فكرية جديدة لِمفهوم الالتزام السياسي Political Obligation توضع فيهِ الهوية النسوية في عين الاعتبار. ومن ثم لم يَعُدْ هناك من سببٍ وجيه للأخذ بالاعتقاد الشائع بأنَّ المرأة الحرّة والمتساوية يجب أنْ تخضع لِسلطة الرجل الذي تزوَّجتْ بهِ استنادا إلى عقد الزواج الواقع بينهما[154]، وإلا فإنَّ النظرية الليبرالية سيُلازِمها التناقض الجوهري بين إيرادها للرجال بصفة كونهم أحرارا ويحوزون العقل والرؤية الشاملة من جهة، وبين التعامل مع النساء

من زاوية أنَّهنَّ يَنتمينَ إلى حالة الطبيعة وأَنَّهنَّ غير حُرّات وأنهن ذوات رؤية جزئية وناقصة من جهةٍ أُخرى. لذلك كلِّه، فإنَّ أيَّ نظرية سياسية ليبرالية ينبغي أنْ تتّصفَ بالعمومية والحيادية في معالجتها لازدواجية وتناقض هذا المجتمع السياسي لاسيما طبيعة التقسيم الثنائي بين المجالَين العام والخاص[155].

ولعلَّ السبب في حيثيات هذا الاعتقاد يعود إلى كون كارول بَيتمان ترى بشكلٍ عام أنَّ النسوية والليبرالية، جنبا إلى جنب الديموقراطية، هي المكوِّنات الجوهرية الثلاثة للنظام السياسي العمومي والحيادي والعادل، حيث تكون المواطنةُ فيهِ شاملة لجميع أفراد المجتمع من البالغين والأعضاء فيهِ. فتؤمن بَيتمان «بأنَّ النسوية هي أصلا مُراجعة نقدية عامة للعلاقات الاجتماعية ذات الصلة بالهيمنة والخضوع الجنسي، شأنها شأن الليبرالية والديموقراطية، فقد بَرزت جميعا حينما تطورت النزعة الفردية، أو الفكرة القائلة إن الأفراد أحرارٌ ومتساوون في الأصل، ثم تحولت إلى نظريةٍ شاملة للتنظيم الاجتماعي»[156]. ومن ثمَّ، فإنَّ كارول بَيتمان تدعو المُنظِّرين السياسيين إلى مراجعة وجهات نظرهم الذكورية وإعادة النظر في البُنية الفكرية البَطريركية للنظرية الليبرالية المعاصرة، وذلك بواسطة تَبني المنظور النسوي للحقوق والحريات والمواطنة، من أجل بناء نظام سياسي ديموقراطي وعادل ومُحايد جنسيا[157].

وفي سياق معالجة تناقضات المجتمع السياسي من حيث انتقاله إلى حالة المدنية واستمرارية حالة الطبيعة في آنٍ واحد، يُشدِّدُ أنصار النسوية المتمركزة حول المرأة على فكرة عدم إهمال الرجال أو النساء في إطار المراجعات النقدية للمواطنة. فإذا كان من شأنِ هذين الجنسَين أنْ يُصبِحا فعلا في دائرة المواطنة الكاملة فإنَّ الفوارق والتباينات الجنسية بينهما لن يكونَ لها من تأثيرٍ جديرٍ بالذِكر، ولن تكون معيارا لبيان مَنْ يَحوز الحرية منهما ومَنْ ينبغي عليه الخضوع. وبُغية تحقيق ذلك عمليا، فإنَّ السبيل الوحيد لدى بَيتمان هو قيام النساء بتقليد الرجال والكفّ عن المُطالَبة بأنْ تكون النساء مواطنات ومُختلِفات في آنٍ واحد، أي أنْ يصبِحنَ مساويات للرجال في حيازة جميع حقوق المواطنة الأساسية وبعدئذ يقُلْن بكونهنَّ متمايزات عن الرجال فيطالِبنَ بحقوق وحرياتٍ إضافية. هذه المُطالَبة ينبغي تَجنبها من منظور أنَّ الاختلاف

بين الرجال والنساء هو عين الاختلاف القائم بين الأفراد الذكور من حيث حيازة الحقوق والحريات الأساسية؛ فهو اختلافٌ في الدرجة وليس النوع. ومن ثمَّ يمكن تلخيص استجابة هذا الاتجاه النسوي تجاه مفارقة «الاندماج كمواطنات والإقصاء كنساء» في مقولةٍ موجزة وهي: «دعونا نُحاول الاندماج بوصفنا نساء مواطنات ودعونا نُغيِّر مفهوم المواطنة». فالنساء إذا أصبحنَ مواطنات بوصفهنَّ «نساء»، ومستقلاتٍ ذاتيا، ومساويات للرجال، وكائنات مختلفة جنسيا عن الرجال، فإنَّ ذلك يعني إجراء تَحوّلٍ جذري Radical Transformation في النظرية الليبرالية الديموقراطية[158].

نَخلُصُ من كل ما تقدم إلى القول إن اتجاه «النسوية المتمركزة حول المرأة» يعتقد أن النساء بعامة مازِلْنَ يَعِشْنَ في حالة الطبيعة بدليل استمرارية هذه الحالة في المجال الخاص/ المنزلي إذ تتمركز النساء، والذي ينبغي فيه اضطلاع النساء بشؤون المنزل وإنجاب الأطفال ورعايتهم وخدمة أزواجهنَّ. وعليهِ، تحاول النسويات هنا وبخاصة بَيتمان تبرير فكرة تدخل الدولة في المجال الخاص ولاسيَّما في شؤون العائلة وتكوينها وعلاقات السلطة فيها بهدف الحؤول دون تَسلُّط الرجل على المرأة وهَضْمِ حقوقها، كذلك تحفيز المرأة تجاه رفض فكرة خضوعها للرجل والتنازل عن حقوقها بدعوى الحفاظ على استمرارية العائلة والعناية بالأطفال والتضحية الذاتية (الإيثار) لمصلحة الغير. وذلك من زاوية أنَّ تدخل الدولة سيفضي إلى تحقيق المساواة الجندرية والاجتماعية بين الجنسَين في المجال الخاص، وهو ما سَيُوسِّعُ بدورهِ من دائرة المساواة القانونية في المجال العام. ويعني ذلك أن العقد الاجتماعي الذي أُبرِمَ بين أفراد المجتمع في حالة الطبيعة إنَّما هو عقدٌ ناقص لِعدم إشراك الذكور لأحدِ الشركاء الرئيسين والمُتمثّل في «النساء». فعدم موافقة هذا الشريك وعدم تلبية مطالبهِ وشروطه يعني أصلا بُطلان العقد الاجتماعي جُملة وتفصيلا لأنَّهُ أُبرم بناء على موافقة طرفٍ واحد من دون الأخذ بالحُسبان وجود الطرف الآخر واحتياجاتهِ، كما أنَّ استمرارية العقد عمليا لا تعني كونه يحوز الشرعية بل هو مجرد تجسيد لِغلبة الذكور وقهرهم للنساء كأمرٍ واقع، مما يستدعي إعادة إبرام العقد الاجتماعي على أُسس الحياد والعمومية والمساواة الجندرية بين الطرفَين.

ثالثا: النسوية التَفكيكية

ترى الباحثة دروسلا كرونِل أنَّ النظرية التفكيكية Deconstruction Theory بعامة تَستهدِفُ نقد وتفكيك الثنائيات المتناقضة والمتعارضة من المصطلحات والمفاهيم مثل: الرجل/ المرأة، العام/ الخاص، العقلاني/ غير العقلاني، الثقافة/ الطبيعة. بحيث تعمل هذه النظرية على تعريف ثنائية الرجل/ المرأة مثلا باعتبارهما مصطلحين مُتعارِضين، وأنَّ أحدهما يُعرَّفُ بأنه أساسي ومكتفٍ ذاتيا وهو «الرجل»، بينما يَتَّسِمُ الثاني بأنه ثانوي ويَتركَّزُ دورهُ في إتمام ما هو ناقص فيهِ أي «المرأة»[159]. ومن ثمَّ، فإنَّ داعيات النسوية التفكيكية يَعمدنَ إلى التفكير فيما يتعدّى معيار «المساواة – الاختلاف» مُسبق الذكْر، والذي على أساسه صُنِّفت الاتجاهاتِ النسوية محّل الدراسة؛ إذ إنَّ النسوية التفكيكية تُجسِّدُ الاتجاه المعاصر للحركة النسوية وغالبا ما تَتسلَّحُ بأفكار النظرية التفكيكية بهدف تجاوز الثنائيات المتضادة من زاوية كونها «نتاج أفكار عصر التنوير ويجب دحرها»، بل والتشكيك في مصداقية مختلف أفكار وطروحات التنوير الأوروبي لاسيما تلك الأفكار التي تُعنى بمفاهيم: الحقيقة، والمعرفة، والسلطة، والتاريخ، والذات، واللغة[160].

تبعا لهذه الرؤية، فإنَّ كلَّ ثنائيةٍ من ثنائيات التنوير تحتوي بين ظهرانَيها على مصطلحِ مهيمن وآخر تابع، فالأول يُشيِّدُ معناهُ وكل ما يحتويهِ على أساسِ تعارضهِ معَ المصطلح الآخر، ومن ثمَّ، فإنَّ «الرجل» يُعرَّفُ بأنَّهُ كل مَنْ ليس بامرأة؛ مما يكشف عن أن المرأة إنسانة مُستَغلّة على مَدارِ التاريخ، وهي واقعة في شِراك الرجل كما أنَّها مُضطَهَدة وتَخضع لِسيطرتهِ فعليّا في ظل نظام بَطريركي قائم على أساس التفاوت الجنسي Sexual Difference[161]. علاوة على ذلك، تؤمنُ داعيات هذا الاتجاه، مثل جين فلاكس Jane Flax في كتابها الموسوم «شذرات التفكير»، بأنَّ ما بعد الحداثيين بعامة والنسوية التفكيكية بخاصة قد أعلنوا عن مِيتاتٍ ثلاث: «موت الإنسان، وموت التاريخ، وموت الميتافيزيقيا. فالرجال أو الناس لا يَملِكونَ طبيعة ثابتة تُمكِّننا من تأسيس فلسفةٍ سياسية. ولا يمكننا كذلك أنْ نؤمن بالتقدم الطبيعي للتاريخ. وأخيرا يُؤمنُ «ما بعد الحداثيون» بأنَّهُ لا توجد حقيقة مطلقة تتجاوز ذاتنا وقُدرَتنا.

ونتيجة لِتلك الميتات الثلاث يغدو كل شيء عشوائيا من حيث: إنتاج القوة، والعُرف، والمصادفة»[162].

بيدَ أنَّ هذه الخاصية التفكيكية التي تتَّسِمُ بها النسوية التفكيكية ورؤيتها النقدية تجاه الأفكار والطروحات التي تبلورت منذ أواسط القرن السابع عشر، تَترافَقُ معها خاصيةٌ أخرى بنائية Constructive وهي عادة ما تشمل سائر الاتجاهات الفكرية ما بعد الحداثية مثل: المجتمعاتية والتعددية الثقافية والبيئوية وكذلك النسوية التفكيكية. فكلٌّ اتجاه منها يحتوي على قيم: التنوع والتعددية والاختلاف بوصفها قيما مركزية. ومن ثَمَّ تغدو الخاصية البنائية تابعة للخاصية التفكيكية والنقدية. بمعنى أنَّ عددا كبيرا من الإمكانات سيظهر لو أننّا كسَّرنا منطق التفكير التنويري المُستَنِد إلى الثنائيات المتعارضة في الأصل. وتبعا لهذا المنظور، تُشكِّكُ النسوية التفكيكية في فكرة وجود منهجٍ واحد لِتحرير جميع النساء، بل لا بدَّ من وجود طُرُقٍ متعددة ومتباينة لتحقيق هذا الهدف. كذلك يُشكِّكُ هذا الاتجاه في وجود طبيعةٍ حاكمة عامة (للمرأة) يمكن أنْ تغدو أساسا فكريا للحركة النسوية[163].

هذا المنظور بدورهِ قد أسْهَمَ في ظهورِ تنازعٍ حادٍّ حول الحقوق والحريات الأساسية داخل البيئة الثقافية الغربية والبيئات الثقافية للعالم الثالث. بحيث أصبح من الصعوبة بمكان تعيين رؤية (غربية) واحدة أو رؤية (عالم ثالثية) موحَّدة تجاه حقوق المرأة وحرياتها وماهيّة اضطهادها وإمكانية تدخل الدولة من عدمهِ، وسوى ذلك من الموضوعات محَّل الخلاف والتقاسم. لعلَّ من أبرز آثار النسوية التفكيكية اشتراكها البيِّن في توليد (النسوية ما بعد -الاستعمارية Post-Colonial Feminism)، من حيث كونها ذات نزعةٍ نقدية حادّة للثقافة الغربية والإرث الاستعماري الغربي، فضلا على معارضتها للاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية التي تُمارِسُها الدول الغربية تجاه العالم الثالث، من حيث كونها تقود إلى مضاعفة مُعاناة النسوة في العالم الثالث بعامة[164].

بكلمات أُخرى، ينصبّ اهتمام النسوية ما بعد الاستعمارية تحديدا على العلاقات الاستعمارية المتعلِّقة بالسيطرة والتسلّط والتبعية التي أُنشِئتْ في ظلِّ الهيمنة الإمبريالية. ويزعمُ هذا الاتجاه أنَّ علاقات السيطرة هذه قد

استمرَّتْ حتى بعد نيل البلدان المُستَعمَرة في العالم الثالث استقلالها السياسي، وأنَّ هذه العلاقات مَبنية على الطريقة نفسها التي صُورت فيها الشعوب المُستَعْمَرة في المعارف والثقافة الغربية وليس بناء على الطريقة التي تنظرُ فيها هذه الشعوب إلى نفسها. فمثلا تُصوَّر المرأة في العالم الثالث من زاوية واحدة وهي أنَّها: فقيرة، غير متعلِّمة، ضحية، مَسلوبة الإرادة. ومن ثم فإنَّ لديها حاجات مُتشابِهة مع المرأة الغربية للتحرُّرِ والانعتاق من نَيْرِ الرجل على الرغم من اختلاف واقعهنَّ تماما. كما أنَّ النسوية ما بعد الاستعمارية عَمَلَتْ على انتقاد النسويات الغربيات من حيث إنَّ وجهات نَظَرِهنَّ وطُروحاتِهنَّ قائمةٌ بشكلٍ كبير على تجارب النسويات الغربيات حصرا، وكذلك على أساس العمومية والشمولية Universalism في التعامل مع النساء في العالم وكأنَّهنَّ فئة اجتماعية واحدة ومُتجانِسة، من دون الاعتراف بِكَونِ النساء متفاوتات على الصُعُدِ الثقافية والطبقية والعرقية، فضلا عن الصعيد المناطقي والجغرافي. فهذه العمومية والشمولية المتمركِزة حول المرأة الغربية تَسلِبُ النساء قوة إرادَتِهنَّ التاريخية والسياسية[165].

إضافة إلى ذلك، فإنَّ النسوية ما بعد الاستعمارية تُوجِّهُ النقد المُكثّف إلى الأفكار النمطية عن الجندر والمكوِّنات الرمزية لِجسد المرأة، التي تُستخدم بدورها لِتعزيزِ الأفكار الذكورية العتيقة عن الهوية القومية، مثل القول إن المرأة حاضنة الأُمة، وإنَّ دورها يَتمثّل في إعداد وتنشئة الأطفال. فهذه النسوية التفكيكية بعامة تَلْفِتُ النظر إلى تَشظي الذات Self المهيمنة ثقافيا داخل الحضارة الغربية، نتيجةَ تفاقم المَطالِبِ التي يَرفعها (الآخرون) المتضرِّرون ثقافيا مثل: النساء، الأقليات الثقافية والدينية، كذلك ذوو الاحتياجات الخاصة، أي التي يرفعها المحرومون بعامة، بالشكل الذي أوجَدَ ضغوطا مؤثِّرة في الهوية المهيمنة ثقافيا، والتي يُعبِّرُ عنها حصرا الذكور البيض الأصِحاء بدنيا من أبناء الأكثرية المهيمنة ثقافيا. فمثل هذه الهيمنة لم تكن لِتوجد لولا أنَّها مُعزَّزة بتأييدٍ من الأيديولوجية الاستعمارية صراحة وضمنا[166].

بناء على ذلك، يمكن القول إن النسوية التفكيكية تَهدِفُ إلى إحداث مزيد من التعددية في مجالَي السياسة والمجتمع. إنَّها مُتشكِّكة في فكرة المواطنة

المتساوية والشاملة المؤسَّسة على مَوروث الحقوق والحريات الطبيعية، الذي يَفترِضُ بدورهِ وجودَ حقوق أساسية لكلِّ الأفراد على قدم المساواة. ونظرا إلى كون البشر ذوي احتياجاتٍ متفاوتة، فإنه لا يمكن أنْ يُساعدوا ويُدعموا عبر سبيلٍ واحد، إذ إنّ أكثرهم عرضةٌ لانتهاك الحقوق وسيزداد المهمَّشون تهميشا في حال اعتمادِ طريقةٍ موحَّدة لإشباع تلك الاحتياجات. ومن ناحيةٍ أُخرى، تبدو المواطَنة القائمة على الاختلاف خطرة أيضا، حالها حال المواطنة القائمة على المساواة؛ فمن المحتمل أنْ تُؤدي المواطنة المُستنِدة إلى الاختلاف إلى بروز طبقاتٍ متفاوتة من المواطنين، ومن ثمَّ محاباة وتمييز بعض الجماعات على حسابَ جماعات أُخرى وبصورةٍ أشدّ من قبل، أي أقوى من عصور ما قبل الثورتَين الأمريكية والفرنسية وفقا لِمنظور النسوية التفكيكية. ومن ثم فإنَّ موقف الأخيرة من مفارقة الاندماج كمواطنات والإقصاء كنساء هو أنَّهُ يُمكن ببساطة تَحاشي تلك المساواة غير القائمة على الاختلاف، والعكس صحيح، أي تجنّب الاختلاف الذي لا يقوم على المساواة[167].

في ضوء ما تقدم، يُمكن القول إن الاتجاهات النسوية الثلاثة وتفرّعاتها تَتقاسَمُ الاعتقاد بأنَّ البشر يعيشون بعامة ضمن جماعاتٍ اجتماعية من دون أنْ تكون هذه الجماعات متجانسة Homogeneous، بل هي مُركَّبة ومنظمة بواسطة شبكاتٍ من العلاقات المتكافئة وغير المتكافئة؛ بحيث إنَّ شبكات العلاقات، الفردية منها والاجتماعية، تعمل على تشييد السلطة والتفاوت بين وضعية منْ يملكون السلطة ووضعية منْ لا يملكونها ثم الحفاظ على هذا التفاوت. كما تقوم شبكات العلاقات هذه على إنشاء الموارد والالتزامات، فضلا عن التوقعات والمطامح، ثم توزيعها، وكذلك الحفاظ على الحراك الاجتماعي وتفاعل الأدوار والمكانات Statuses والهويات بعضها مع بعض. ثم يُنتِجُ كل ذلك خط الصَدع والانشقاق Fault Line بين النساء والرجال، بحيث تُوزَّع حُزَم متمايزة من الغايات والسلطات والألقاب ما بين أفراد الجماعة ضمن إطارٍ علاقةٍ قاسية Rough Correlation مع مجموعة من الوظائف التي تُعيدُ إنتاج نفسها[168]. فعلى سبيل المثال، هناك درجة معينة من الانقسام والتباين بين «عمل المرأة» و«عمل الرجل» في معظم الثقافات سواء أكان العمل ماديا أم

عملا ثقافيا وشعائريا، كذلك يوجد التفاوت في توزيع التوقعات والمُكافآت لدى كِلا الجنسَين. هذا التوزيعَ يُولِّدُ في معظم المجتمعات البشرية نموذجا للمنافع غيرِ المتماثلة وبصورةٍ واسعة النطاق لمصلحة الرجال وعلى حساب النساء، حيث يُكافَأُ فيهِ الرجالُ بينما تُمسي النساء في حالة التبعية والخضوع؛ فالسلطة الاجتماعية والسيطرة المادية تكون محصورة بيد الرجال، لِيَغدو حال الرجال أشبه ما يكون بأنهم في علاقة (المالك/ المِلكية Property/Owner) مع امرأةٍ واحدة أو أكثر، بينما تكون معظمُ النساء بلا سلطةٍ موازية تجاه الرجال لاسيما داخل إطار انتمائهنَّ الطبقي أو العرقي أو الإثنيِّ. هذا الوضع مسبق الذكر أطلِقَت عليهِ تسميات متفاوتة من قبل دعاة تلك الاتجاهات الفكرية، مثل: اللامساواة الجندرية، الهيمنة الذكورية Male Domination، والبَطريركية الجنسية Sexism Patriarchy، والذكورية Phallocracy، واضطهاد النساء، والتمييز الجنسي Sex Discrimination، ونظام كراهية النساء Misogyny... إلى آخر ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تُشيرُ إلى دونية مكانة النساء بوصفهنَّ جماعة مُستغَلة ومُضطهَدة[169].

ومن ثمَّ، فإنَّ الاتجاهات النسوية بعامة تتقاسَمُ الاعتقادَ بضرورة «إلغاء تبعية النساء» والتعلُّق بمبدأ المساواة بين الجنسَين، كذلك نَبذ التمييز والخضوع القانوني لِسلطة الرجل بسبب «الطبيعة أو الوضع البيولوجي» الذي يضع المرأة في مكانةٍ أقل شأنا من مكانة الرجل، بحيث تسوِّغُ المعاملة غير المتساوية ومن ثمَّ المعاملَة غير العادلة بينهما[170].

بيد أنَّ ذلك لم يَمنعْ من انقسام الحركة النسوية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة، في ظلِّ استمرارية الجَدل النسوي حول ثنائية «المساواة – الاختلاف» والذي شَكَّلَ من جانبهِ المواقفَ النسوية تجاه مفهوم المواطنة بخاصة وعلى امتداد مراحل تطور الحركة النسوية: فهناك النسوية الإنسانية الهادِفة إلى تَبني مزيد من المساواة، بحيث يَجبُ أنْ تَقتَربَ النساء أكثر من وضعية التساوي مع المواطنين الذكور شريطةَ تطبيق هذه المساواة في المجال الخاص بعينهِ، أي مجال الأُسرة والمنزل. ثمَّ برزت لاحقا النسوية المتمركزة حول المرأة، وهي تبتغي إحداث ثورة بشأنِ الاختلاف الجندري Gender، إذ إنَّها تُساندُ إعادة التفكير في المواطَنة من

موقع المواطن الأُنثى ومن موقع التقييم الإيجابي لأنشطةِ النساء وفِكرهنَّ. ثم تبلورَ عقب ذلك ومنذ مطلع التسعينيات المنصرمة اتجاهٌ آخر وهو النسوية التفكيكية، بحيث يُقرُّ بوجوب تجاوز ثنائية «المساواة – الاختلاف»، ويَطمَحُ إلى التعددية بعامة بدلا من التعدد الجندري فقط. وجميع هذه الاتجاهات تَفتَرِضُ بشكلٍ عام أنَّ النظرية السياسية الليبرالية عن المواطنة تتناقض مع واقع الاختلاف بين الرجال والنساء في العالم الحقيقي، سواء أتمَّ النظر إلى هذا التناقض على أنَّه تناقُضٌ إيجابي أم سلبي[171]. بمعنى أنَّه على رغم تباعد وجهات النظر النسوية بخصوص المواطنة بعضها عن بعض من حيث الزوايا التي يُنظر من خلالها إلى المواطنة وفَهمها، فإنَّ الأُسس النظرية لِوجهات النظر هذه إنَّما تتقاسم زاوية نظرٍ مشتركة وهي التشكيك في شمولية وحيادية المواطنة الليبرالية. فالتنظيرات النسوية بصورةٍ عامة أضحتْ تُخالِفُ الاتجاه الليبرالي العام، أي الليبرالية المساواتية، كما أنَّ التنظيرات الليبرالية في المواطنة ودَمَقرطة المجال العام قد غدتْ بالنتيجة من الموضوعات المهيمنة على النقاشات الدائرة حاليا بين النسويات الليبراليات وناقداتهنَّ من ذوات الانتماءات الماركسية وما بعد الحداثية على نحوٍ عام[172].

6

قراءة في التمكين السياسي النسوي

كان صدور كتاب السيّدة ماري وولستونكرافت الموسوم بـ «دفاع عن حقوق المرأة» في العام 1792 إيذانا بانطلاق الحركة النسوية بصورة مُنظَّمة صوبَ المُطالَبة بمجموعة الحقوق والحريات الفردية الأساسية على قدم المساواة مع الرجال. حيث يتعلَّقُ بعض هذه الحقوق برفاه المرأة والاستحقاقات الوثيقة الصِّلة بدعم الرفاه لمصلحة المرأة، بينما يتمثّل البعض الآخر من الحقوق في تمكين المرأة وتحرير إرادتها وقدراتها الذاتية. ومن ثم كان هذا الكتاب بمنزلة «مانفيستو الحركة النسوية» وحتى فترةٍ غير بعيدة، بدليل أنَّ مهام الحركة وأنشطتها قد تَمحوَرتْ أولا وقبل كل شيء حول العمل من أجل معاملةٍ أفضل للمرأة مقارنة

«كانت المنظمات النسوية مجرد انعكاس للنظام السياسي، وشعارًا يُرفع من قبل الدولة لإحرازِ مكاسب سياسية أو وجاهةٍ دولية»

بالرجل، بحيث انصبَّ الاهتمام على رفاه المرأة. ثمّ اتسعتْ دائرة هذا الهدف تدريجيا لِتَنتَقِلَ من «المساواة والرفاه» إلى المطالبة بحق «التصويت والترشيح» في بداية القرن العشرين، ثم تجاوز ذلك إلى وجوب تحقيق «العدالة وتمكين المرأة» في النصف الثاني من القرن العشرين[1].

وفي ضوء ذلك، يُلاحَظُ أنَّ الاتجاه النسوي المعاصر يتميَّزُ بأنه اتجاهٌ قَلِقَ ومُرتاب بشأن كيفية تحقيق العدالة والمساواة في المجتمع. فهو يعتقد بأن المعاملة القانونية المتماثلة للرجال والنساء قد أضحت غير فاعلة لتحقيق مساواةٍ فعّالةٍ بين الجنسَين؛ حيث إنَّ الحقوق والحريات المُناهِضة للتمييز الجنسي، والتي اكتُسِبت في أوروبا وأمريكا الشمالية في الستينيات والسبعينيات الماضية، يُنظر إليها اليوم باعتبارها غير مُجدية؛ وذلك لأنَّها أخفقتْ في أخذ خصوصية النساء جنسيا في الحُسبان، وكذلك الطريقة التي تختلف بها ظروف النساء التاريخية عن ظروف الرجال. فتعديلات قانون العمل مثلا، والتي قَضَت بأنْ تكون الأُجور متساوية للوظائف المتشابهة، كان نجاحها ضئيلا؛ وذلك لأنَّ الرجال والنساء يضطلعون أصلا بأعمالٍ مختلفة إلى حدٍ بعيد في مؤسسات المجالَين العام والخاص[2]. بمعنى آخر، إنَّ النسوية المعاصرة (أو الموجة النسوية الثالثة) ترفض الفكرة القائلة بأن حقوق الإنسان للمرأة ليست حقوقا خاصة بالمرأة «لِذاتها»، من حيث إنَّهُ ليست هناك حقوق خاصة بالنساء بصفتهنَّ الجنسية، بل «الحقوق النسوية هي ببساطة حقوق الإنسان لجميع البشر مطبقة من دون تمييز على المرأة والرجل على السواء». وفي المقابل تركز النسويات المعاصرات على فكرة: أنَّ السبب في أن المرأة لها حقوق خاصة وأنَها تُشكِّلُ موضوعا ملائما لِمعاهدةٍ خاصة ولِعمليةِ تنفيذٍ خاصة بها، مثل اتفاقية سيداو آتية الذكر، هو الواقع التاريخي لِما تتعرض له النساء من التمييز والاضطهاد والعنف في الأغلبية العظمى من المجتمعات البشرية، مما يستلزم وجود تدابير خاصة للقضاء على هذا التمييز، وتدابير أخرى خاصة لحماية المصالح الأساسية للنساء والحماية ضد أخطارٍ متوقعة أو معيارية يتعرضنَ لها بصورةٍ مستمرة. «وإنَّ النظرة الصحيحة لحقوق الإنسان للمرأة هي اعتبارها أمورا ذات اهتمامٍ خاص، لأنَّ عددا من المصالح المهمة للمرأة تتعرّض لأشكالٍ بائنةٍ من الإساءة المؤسَّسة على التمييز الاجتماعي - الثقافي بين الرجل

والمرأة»، مثل: المُتاجَرة بالنساء، والاغتصاب والتحرش الجنسي، والتمييز في مجال العمل على أُسسٍ من الأُمومة والحقوق غير المتساوية داخل الأُسرة[3].

لذلك، وبغيةَ تعزيز هذه التدابير وحماية المصالح الأساسية للنسوة، عَمَدَتْ التنظيمات النسوية المعاصرة إلى الربط بين الحقوق الاجتماعية الدنيا (تنظيم إجازة الأُمومة، التوظيف، الإعانات الحكومية، الرعاية الصحية، التأمين ضد البطالة)، والحقوق السياسية الدنيا للنساء بعامة. فالنِسوة المعاصرات يناقِشْنَ ويقُلْنَ بأنَّ سلطة النساء في المجتمع أقل من سلطة الرجال، ولهذا السبب غدتْ دولة الرفاه Welfare State دولة بطريركية ذُكورية في المقام الأول، بحيث إنَّ مواطنة النساء قد غدتْ مواطنة من الدرجة الثانية أو ربَّما الثالثة. وباعث ذلك هو افتقارهنَّ إلى سلطة صُنع القرار داخل مؤسسات دولة الرفاه ذاتها، وفي مؤسسات الحكومة التمثيلية أيضا، ناهيك عن دوائر صناعة القرار داخل الأحزاب والتنظيمات السياسية. وما يؤكد ذلك أنَّ النساء على رغم توظيفهن بأعدادٍ كبيرة في القطاع العام، فإنَّهنَّ يَشغلن مراكز مشابهة لتلك التي يَشْغَلْنَها في القطاعِ الخاص، فهي مراكز دنيا ضمن وسط وقاعدة البُنية الهرمية البيروقراطية، وليست لَهُنَّ القدرة الفاعلة على صُنع واتخاذ قرارٍ ما بشأنِ كيفية تنظيم المؤسسات وإدارتها[4].

يُشير ذلك بدورهِ إلى أنه على رغم حيازة النساء الحقوق السياسية الأساسية نفسها ذات الصلة بالترشيح والتصويت والتمثيل السياسي، شأنُهنَّ شأن الرجال في الدول الديموقراطية أو التي في مرحلة التحول والانتقال الديموقراطي، فإن واقع الممارسة يُشير إلى أنَّ القليل من النساء قد استَطَعْنَ المشاركة في صناعة السياسة العليا للدولة. وذلك نظرا إلى التمييز الصريح داخل الأحزاب السياسية التي تُرشِّحُ أعضاء منها للانتخابات، وكذلك في أوساط الناخبين أنفسهم. هذا إلى جانب الحقيقة القائلة بأنَّ النشاط السياسي بعامة يَتطلَّبُ ساعاتٍ طويلة من العمل لا تنسجم مع كثرة المسؤوليات المنزلية للنساء. وفي ضوء هذا التمثيل السياسي المُتدني للنساء في المؤسسات السياسية، فإنَّهنَّ بحاجة إلى حقوقٍ خاصة بُغية تحقيق المساواة مع الرجال في هذه الناحية. ومن أبرز الداعيات إلى تبني وجهة النظر هذه الباحثة آن فيليبس، حيث قدَّمتْ حُجّة واسعة الانتشار تقول: «يجب أنْ تكون هناك حصص نسبية Quotas لزيادة حضور النساء في العملية السياسية والتي تُؤثِّرُ بدورها في

النساء أنفسهنَّ». وذلك على اعتبار أنَّ النساء يُشارِكْنَ في العملية السياسية بخبراتٍ ووجهات نظر متمايزة عن تلك التي يَحوزها الرجال، الأمر الذي يَجعلهنَّ مختلفاتٍ عن الرجال في إدارة المؤسسات السياسية وقيادتها[5]. ونظرا إلى أن النساء في الأصل جماعة اجتماعية متمايزة في سلوكها السياسي وأنشطتها الاجتماعية؛ فهُنَّ بحاجة إلى أنْ يُمثَّلنَ نيابيا من زاوية كونهنّ جماعة متمايزة different group عبر انتهاج تدابير ديموقراطية خاصة تُمكِّنهنَّ من حيازةِ هذا التمثيل بصورةٍ مضمونة ومتواصلة. ويُعد ذلك بمنزلة السبيل الأكثر أهمية لإشراكِهنَّ فعليا في صناعة القرارات السياسية[6]. وهو ما يدعونا إلى تسليط بعض الضوء على مفهوم وأبعاد التمكين السياسي بوصفهِ المطلب المعاصر لدى الحركة النسوية عالميا.

وفي هذا السياق، يُعرَّفُ تمكين المرأة Woman's Empowerment بأنَّه عملية شاملة تكتسب المرأة بواسطتها سيطرة أكبر على ظروف حياتها، وتشتمل على عدة أبعاد اقتصادية وسياسية وتعليمية واجتماعية. بحيث تُعزَّز قدرة المرأة على السيطرة على الموارد، وقدرتها على الاختيار والتحكم في شؤون حياتها، وقبل كل شيء تعزيز احترامها لِذاتها. وفي الماضي كانت عملية قياس تمكين المرأة تجري بناء على مؤشراتٍ مختلفة مثل: التعليم والتوظيف، التي استُخدِمتْ عادة لقياس مفاهيم أخرى ذات صلة مثل الاستقلال الذاتي ووضع المرأة. وعلى الرغم من أهمية هذه المعايير فإنها ذات سمةٍ غير مباشرة، أي لا تتسع لِجميع جوانب وأبعاد مفهوم تمكين المرأة. ومنذ العام 2000 تحول الباحثون والمتخصصون إلى استخدام مجموعة معايير مباشرة لقياس مدى حيازة المرأة أبعادَ التمكين مثل: حق الوصول إلى الموارد والسيطرة عليها، والمشاركة في الدخل المنزلي والقرارات السياسية، واحترام الذات، والعمل والتنقل والاستفادة من خدمات المرافق العامة، كذلك التحرر من العنف المنزلي، والتمتع بالوعي السياسي على قدم المساواة مع الرجل[7].

تأسيسا على ذلك، فإنَّ مفهوم التمكين السياسي Political Enforcement هو أحد أبعاد عملية تمكين المرأة، فهو نوعٌ من «الدعم الخارجي» الذي تُقدِّمهُ الدولة الحديثة للنساء، ويتخذ شكل سياساتٍ عامة وإجراءات هادفة إلى إشراك النساء في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من أجل دفعهنَّ نحو تجاوز وضعية الاستضعاف والتهميش التي توارثتها النساء منذ قرونٍ متوالية. مما يعني

أنَّ اعتماد «التمكين» وآلياتهِ هو بمنزلة «مرحلة انتقالية» من مراحل تطور وضعية المرأة، بحيث تقترن بوضعية التخلف الاستثنائية التي تُعانيها النسوة والمجتمع بعامة، ثم تَزولُ هذه الوضعية عبر نجاح المرأة في تجاوز دائرة التخلف والولوج في مرحلة المشاركة الفاعلة، وحينئذٍ ستحوز النساء قدرة المشاركة الكاملة في الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية من دون وجود مُعوِّقات أو قيود جنسية واجتماعية وثقافية[8].

وبُغية الوصول إلى هذا الهدف النهائي، وفي ظل البيئة الاجتماعية التي تسودها المنافسة على المنافع والامتيازات ما بين فُرَقاء المجتمع نتيجة شيوع نزعة الفردية الأنانية egoistic individualism، فإنَّ الشرط الجوهري لِتحقيق العدالة لدى الليبراليين في مثل هذه البيئة التنافسية يتجسد في مبدأ «تكافؤ الفرص» equal opportunity[9]. إذ يُتخلَّص بموجبه من المعوقات والظروف التي تمنعُ تحقيق مصلحة الأقل انتفاعا من الأفراد. ولعَلَّ ذلك يفسرُ السبب الذي دعا المفكر الأمريكي جون راولز John Rawls إلى التعبير عن العدالة justice بمفهوم الإنصاف fairness؛ إذ إنَّهُ يُعالج موضوع العدالة في مثل هذه البيئة التنافسية التي يُفتَقرُ فيها إلى حِّسِ الأخوة والتَضامن fraternity. ويقتضي ذلك انتهاج مبدأ تكافؤ الفرص بغية جعل فرص تحقيق النجاح فرصا متساوية أمام جميع المُتنافسين، عدا ذلك فإنَّ هذه البيئة حينما تكون بيئة غير تنافسية non-competitive فلن يكون هناك باعثٌ للحديث عن تكافؤ الفرص، لأنَّ الجميع فيها ببساطة يحظون بالقدرة نفسها على تحقيق أهدافهم وحيازة المنافع المتاحة[10]، ومن ثم تكون فرصهم متساوية أصلا. فضلا عن ذلك، تقتضي العدالة تَوافرَ شرطٍ آخر حتى يتحقق التوازن العادل بين فُرقاء المجتمع وهو مبدأ «المساواة في المَردود» equal outcome[11]، وذلك على اعتبارٍ مفادُهُ أنَّ إفساح المجال لدرجةٍ ما من المساواة في المردود شرطٌ ضروري لتحقيق تكافؤ الفرص.

وفي ضوء ما تقدَّم ذكرهُ، ربّما يصِحُّ القول بأنّ «التمكين السياسي» وسياسة التمييز الإيجابي هما أصلا جزءٌ من منظومة آليات وأشكال الحقوق الجماعية Group Rights، بحيث تَستنِدُ جميعا إلى عين الفكرة، وهي ضرورة إعادة النظر في أساس المساواة والعدالة عبر إقامتهما على أساسٍ جديد لمصلحة الجماعات المحرومة من دون الخروج من إطار الفكر الليبرالي. بحيث تعمل الدولة الحديثة

بذاتها على التدخل لإحداث هذا التغيير من خلال برامج وسياسات معينة ومن منظورِ أنهُ ليس من العدالة أن يُعامَلَ فُرَقاء مُتباينون على قدم المساواة وبالمعاملة نفسها حينما يَتضرّرُ أحد الفُرَقاء من جرّاء هذه المعاملة، بل تقتضي العدالة أنْ يُتعامل بصورة متباينة ولمصلحة المحرومين والمُتضَرِّرين من الفُرَقاء بعامة حتى يتساووا جميعا على المدى البعيد[12]. بمعنى أنَّ «التمكين السياسي» وسياسة التمييز الإيجابي هي «المعاملة التفضيلية» treatment preferential بعينها. حيث تُمنح بموجبها المنفعة good للجماعات المحرومة من أجل مساعدتها على الارتقاء بمستواها الاجتماعي والاقتصادي إلى مستوى الجماعة المهيمنة على المركز. بحيث يصبح «الحرمان» بذاته بمنزلة المعيار اللازم توافرهُ في هذا الفرد أو تلك الجماعة لِتلقّي المساعدة الخارجية، بعد أنْ كان «الحرمان» هو نفسهُ أصل الدّاء والمشكلة التي تحتاج إلى معالجة[13].

وتفسير هذا هو أنه بغية علاج الحرمان، يجبُ أن نأخذ في الحسبان فكرة «مَنْ أخطأ بحق مَنْ؟ وماذا كانت العواقب المترتبة على ذلك؟ ثم نحاول وضع الأُمور في نصابها الصحيح» على حد تعبير جيمس ب. ستيربا James P. Sterba[14]. وذلك على أساس كون الجماعة المهيمنة هي المسؤولة عن تدني وانحطاط المكانة الاجتماعية والاقتصادية للنساء والأقليات، إذ يُلقى اللوم والمسؤولية على الضحية blaming the victim حينما تُصوَّرُ مشاكل النساء والأقليات القومية والإثنية، كأنّ الأخيرة هي المسؤولة بذاتها عن تلك المشاكل، بدلا من الاعتراف بمسؤولية الجماعة المهيمنة عنها. لأن المسؤولية الكبرى عن مشاكل المجتمع ينبغي أنْ تقع على كواهلِ الذين يحوزون أكبر قَدْرٍ من السلطة والمنافع الاقتصادية، وهم تحديدا أعضاء الأكثرية المهيمنة من الذكور البيض الأصحاء بدنيا[15].

يُفهم من المتقدم تبيانه أنَّ «التمكين السياسي» ومختلف آلياتهِ بما فيها نظام الكوتا النسوية هي جزء من المنظور الليبرالي العام تجاه الحقوق الجماعية، وهو منظورٌ خِلافي بين أنصار الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية Social Liberalism ودُعاة التعددية الثقافية Multiculturalism بخاصة. ويدعونا ذلك إلى تسليط بعض الضوء على هذه الإشكالية بهدف فهم القاعدة الفكرية لحيثيات الكوتا والغاية من إيجادها لدى هذين الاتجاهين الرئيسين في النظرية السياسية المعاصرة.

فمن حيث أوجه الشبه، نجد أنَّ الحقوق الجماعية ونظام الكوتا بخاصة يجري في كلٍّ منهما تخصيص عددٍ معين من الوظائف أو المقاعد لمصلحة الجماعة المحرومة داخل مؤسسة ما بغض النظر عن كون هذه المؤسسة عامة أو خاصة. ففي المجالس التشريعية القائمة على نظام الكوتا على سبيل المثال، يعمل الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية على إيجاد علاقة جدلية ما بين فكرة التمثيل المضمون للجماعات المحرومة والديموقراطية. وذلك من زاوية كون مطالبة النساء بأنَّهن في حاجة إلى مَنْ تمثلهنَّ من النساء، ومطالبة الأقليات القومية والدينية بأنهم في حاجة إلى مَنْ يمثلهم من أبناء الأقليات نفسها، إنَّما هي مطالبةٌ نابعة منطقيا من الفكرة القائلة بكون تكوين المجلس التشريعي ينبغي أنْ يعكس التركيب العام للمجتمع، وأنَّ الحكومة النيابية تقوم على أساس وجود مرشحين يعبرون عن التزاماتهم تجاه جماعاتٍ بعينها[16]. من جهةٍ أخرى، يعمل كلٌّ من هذين الاتجاهين على النظر إلى نظام الكوتا بخاصة والحقوق الجماعية بعامة من زاوية كونها وسيلة لتوزيع المنافع والفرص بصورة متباينة واستنادا إلى الانتماء الجماعي، ويَعتَبِران ذلك من قبيل الحقوق الطبيعية للجماعات المحرومة، وأنَّها «تعويض عن الحرمان وقِلّة الحيلة» اللذين تتميز بهما هذه الجماعات نتيجةً لِتشريعات وسياسات الأكثرية المهيمنة على مراكز الدولة ومؤسساتها.

أما من حيث أوجُهِ الاختلاف فيمكن ملاحظة أنَّ هذين الاتجاهَين الفكريَين يختلفان في نَواحٍ عدة: إذ إنَّ كلا منهما يدعو إلى التعويض عن أشكالٍ متباينة من الظلم والحرمانً. فالحقوق الجماعية ونظام الكوتا لدى الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية تهدف إلى دعم ومساعدة الجماعات المحرومة للاندماج العادل في ثقافة الأكثرية المهيمنة، عن طريق إزالة المعوقات غير العادلة والتي تمنعُ دون تحقيق الاندماج. بينما يَستهدِفُ منه أنصار التعددية الثقافية دعمَ ومساعدة الأقليات الثقافية فقط دون النساء، من زاوية كون النساء لسنَ جماعة اجتماعية ولا يمْتلِكنَ هوية ثقافية بخلاف الأقليات القومية والدينية. والغاية الجوهرية من وراء شمول هذه الأقليات بتلك الحقوق تتمثَّل في الحفاظ على خصوصياتها الثقافية في المقام الأول، بواسطة حمايتها وتحصينها من الضغوط الخارجية للأكثرية المهيمنة التي ترمي إلى استيعابها قسرا في هويتها الثقافية. مما يُشير إلى كون الحقوق الجماعية بعامة لدى الاتجاه العام ذات طبيعة مؤقتة وتحوي

الجماعات المحرومة كافة بما فيها النساء، بينما يَراها أنصار التعددية الثقافية من زاوية أنَّها ذات طبيعة دائمية وحصرية[17].

بعبارةٍ أُخرى متصلة، إنَّ الحقوق الجماعية بعامة ونظام الكوتا بخاصة آلية مؤقتة من منظور الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية؛ لأنهُ حالما يزول الظلم والتفاوت الاقتصادي في المجتمع ستُلغى جميع أشكال الحقوق الجماعية مباشرة لانتفاء سبب وجودها والمتجسد في الظلم الاجتماعي. إذ ستغدو مكونات المجتمع وقد بلغتْ مستوى عاليا من المساواة في المردود يُؤهِّلها من ثم للانخراط بصورة عادلة وفعّالة في البيئة التنافسية للمجتمع عينه، ليُعتمَد في إثر ذلك مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ المساواة أمام القانون ليكونا فقط أساس التنافس لاحقا ما بين الفُرَقاء في هذه البيئة. وفي مقابل ذلك، فإنَّ أنصار اتجاه التعددية الثقافية يتخذون من مختلف أشكال الحقوق الجماعية بما فيها نظام الكوتا وسياسة التمييز الإيجابي وسيلة لِتحقيق مجمل بنائهم الفكري، فهم يجعلونها ذات طبيعة دائمية من أجل معالجة الظلم والحرمان الثقافي اللذين تُعانيهما الجماعات المحرومة عينها، بغية مساعدة كلٍّ منها على ترسيخ كيانها الثقافي والسياسي بصورة دائمة. وذلك على أساس فكرة أنَّ آليات وأشكال الحقوق الجماعية يُكمِّلُ بعضها البعض الآخر في سياق عملية اجتثاث الحرمان الثقافي (أي اجتثاث الهوية الثقافية)، ومن ثم فإنَّ زوال الأخير سيقود إلى زوال أشكال الحرمان الأخرى الاقتصادية منها والاجتماعية، مادام يُتعامل مع هذه الآليات والتدابير باعتبارها انعكاسا للحقوق الجماعية لأيّ جماعةٍ ثقافية، وأنَّها حقوق أصيلةٌ وطبيعية شأنها شأن الحقوق الفردية الأساسية.

في هذا السياق، يبدو أنَّ «منظمة الأمم المتحدة»، وبما ينسجم مع منظور الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية، قد عملت على تَبني عددٍ من المؤشرات الكميّة والقابلة للقياس بخصوص أوضاع النسوة وكيفية تمكينها سياسيا. بحيث ثُبِّتت تلك المؤشرات في نصِّ المادة «7» من اتفاقية «سيداو» CEDAW (الاتفاقية الدولية للقضاء على جميعِ أشكال التمييز ضد المرأة) في العام 1979[18]، حتى يكون بالمُستطاع قياس مَدى تمكين المرأة وتطوير قدراتها وتحسين وضعها السياسي في مختلف المجتمعات. وهذه المؤشرات هي:

أ - التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، وأهلية الترشُّح لجميع الهيئات التي يُنتخب أعضاؤها بالاقتراع العام.

ب - المشاركة في صياغةِ سياسةِ الحكومة وتنفيذ هذه السياسة، وفي شغل الوظائف العامة، وتأدية جميع المهام العامة على جميع المستويات الحكومية.

ت - المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي تُعنى بالحياة العامة والسياسية للدولة[19].

ووفقا لذلك، ستعمل الدولة العضو على إحداث تغييرٍ جوهري لعلاقات السلطة الجندرية من حيث التشديد على إمكانات التعزيز من مصالح النساء بصورةٍ مؤسساتية لاسيَّما عبر ما يُطلَق عليهِ «نسونة البيروقراطية» Femocrats، أي بناء البيروقراطية النسوية القيادية داخل هياكل الدولة ومؤسساتها على النحو الذي يُحقّقُ الإنصاف تجاه النساء والرجال معا. بحيث يجري ذلك بواسطة مؤسسات الدولة نفسها بهدف تمكين النساء سياسيا وإداريا من خلال سياسةٍ مهمة للغاية تُعرفُ اليوم بتسمية «التضمين الجندري» Gender Mainstreaming، أي بمعنى الإدماج المنهجي لِقضايا النساء والجندر في سياسات الدولة وبرامجها الحكومية بصورةٍ متواصلة وهادفة، بدلا من التعاطي معها كأنَّها فكرة عابرة Afterthought، أو اعتبارها سياسات جزئية ومتناثرة[20]. عليهِ، فإنَّ تلك المؤشرات سابقة الذكر تشمل عمليا كلا مما يأتي:

أ - إشراك النساء في المواقع القيادية، ومشاركتهنَّ في اللجان والمواقع العامة.

ب - إتاحة فرص التعليم والتدريب غير التقليدية أمامهنَّ.

ت - إشراك النسوة في عملية صنع القرارات واتخاذها.

ث - أيضا اكتسابهنَّ مهارات ومقدرات تنظيمية بهدف إنشاء جماعات وتنظيمات نسوية للمطالبة بحقوقهنَّ.

وبذلك يَتجلَّى معنى التمكين النسوي في جانبَين مُتلازمَين من منظور الأمم المتحدة واتفاقية سيداو بخاصة: أولهما يتمثّل في إزالة مختلف المعوقات التشريعية منها والإدارية والاجتماعية التي تُعرقل مشاركة النساء في المواقع القيادية والإدارية والسياسية. أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم التسهيلات واتخاذ الإجراءات السياسية والبرامج الداعمة لِمشاركة المرأة وتطوير قدراتها

وزيادة فرصها، سواء أكان ذلك على صعيد تشكيل القدرات أم استخدام وتوظيف تلك القدرات لمصلحتهنَّ في المجالَين العام والخاص[21].

وعلى أساس اتفاقية سيداو لاسيّما العمل بموجب المادة «7» منها، شاعَ نظام الكوتا النسوية بوصفهِ تدبيرا خاصا ومؤقتا يعمل على إشراك المرأة بفاعلية في صناعة القرار السياسي وسياسات الحكومة وحتى تنفيذها، وكذلك شَغْل المراكز العامة والقيادية. بحيث إنَّ شيوع ممارسة هذا النظام لم يكن على المستوى الحكومي والدستوري فقط بل نفذَ إلى داخل الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات إلى جانب المنظمات غير الحكومية، ناهيك عن تأثيرهِ الجوهري في الأنظمة الانتخابية وكيفية احتساب الأصوات لمصلحة النسوة المرشحات. ومن ثم، إذا كان نظام الكوتا النسوية وسياسة التمييز الإيجابي بعامة قبل العام 1979 ذات تطبيقات جزئية ومتناثرة هنا وهناك، فإنَّ اتفاقية سيداو ورعاية الأمم المتحدة ومراقبتها الدولية لِتنفيذ مواد وبنود هذه الاتفاقية قد أفضتْ إلى نتيجةٍ مركزية وهي ضرورة العمل بهذا النظام على نحوٍ واسع الانتشار عالميا.

يُؤكِّدُ ذلك بنحوٍ صريح أنَّ الجهود الأُممية تعمل بالضرورة على الربط بين تدابير وآليات تمكين المرأة وبين بناء مجتمع العدالة والمساواة من زاوية أنَّهما يُكمل أحدهما الآخر. إذ وفقا لِمنظور المُفكِّر السياسي أمارتيا صن Amartya Sen فإنَّ تمكين المرأة سياسيا واقتصاديا لا يمكنهُ «أنْ يَغفل الضرورة المُلِحَّة لِتصويب الكثير من مظاهر عدم المساواة التي تُفْسِدُ رفاه المرأة وتُخضِعها لِمعاملة غير متكافئة مع الرجل. لهذا يَتعيَّنُ أنْ يُعنى دور الفعّالية [أي التمكين] كثيرا برفاهِ المرأة أيضا. وإذا تناولنا الموضوع من الطرف الآخر، نجد بالمثل أنَّ أي محاولة عملية لِتعزيز رفاه المرأة لا يَسَعُها إلا أنْ تعتمد على فعّالية [تمكين] المرأة ذاتها لإحداث هذا التغيير. لهذا فإنَّ مَظهر الرفاه ومَظهر الفعّالية [التمكين] للحركات النسائية يوجد بينهما تقاطعٌ موضوعي حتما»[22]. ولعلّ أقوى حُجّة مباشرة، من منظور صن، وهي التي تدعوهُ إلى التركيز على تمكين المرأة، تتجسد في الدور الذي يُمكن أنْ يُؤديهِ «التمكين النسوي» في القضاء على المَظالم التي تمنع رفاه المرأة. إذ إنَّ رفاه المرأة تؤثر فيه بقوة متغيرات عدّة ومختلفة مثل: قدرة المرأة على اكتساب دخلٍ مستقل، وتوفير فرصة عمل خارج المنزل، وحيازة حقوق الملكية الخاصة، كذلك معرفة القراءة والكتابة،

وأنْ تكون المرأة مُشارِكة متعلِّمة في صنع واتخاذ القرارات داخل الأُسرة وخارجها. هذه الجوانب المتعددة قد تبدو لأولِ وهلة أمورا مختلفة ومتباينة. «ولكن الشيء المشترك بينها جميعا هو إسهامها الإيجابي في تعزيز وتقوية صوت المرأة ودورها الفعّال، من خلال الاستقلال الذاتي والتمكين السياسي والاقتصادي بعامة. فعلى سبيل المثال، إنَّ عمل المرأة خارج البيت وتحصيل دخلٍ مستقل سيكونُ لهُ أثرهُ الواضح في دعم الوضع الاجتماعي للمرأة داخل البيت وفي المجتمع. وهنا يكون إسهامها في رخاء الأُسرة أكثر وضوحا فتغدو لها هي الأُخرى كلمتها المسموعة، لأنَّها ستُصبِحُ بذلك أقلَّ تبعية واعتمادية على غيرها... وبالمثل يُعزِّزُ تعليم المرأة من دورها الفاعل فضلا عن أنَّها ستغدو أكثر معرفة وأكثر مهارة [في مؤسسات الدولة بخاصة]. كذلك فإنَّ امتلاك المرأة الممتلكات الخاصة يجعلها أقوى فعالية في اتخاذ القرارات الأسرية»[23].

يعني ذلك، من جانبٍ متصل، أنَّ مفهوم «التمكين النسوي» يَتجاوزُ المجال السياسي لِيشمل المجالاتٍ الأُخرى، ويحضر حيثما وُجِدتْ اللامساواة في المعاملة والفرص بين الرجال والنساء. بيد أنَّ الإجراءات والتدابير المُتَّخذة ليست إلا آليات مؤقتة تدفع إلى تسوية التفاوتات بين الجنسَين على النحو الذي سيحقق للمرأة وضعيةَ الاستقلال الذاتي، ومن ثمَّ مساعدتها على حيازة القدرات المادية والمهارات الذاتية بالشكل الذي يجعلها قادرة على منافسة الرجال من دون أنْ تُعتبر مثل هذه الإجراءات والتدابير من قبيل التمييز الجنسي Sexual Discrimination ضد الرجال أنفسهم. فوفقا للمادة «1/ أ» من اتفاقية سيداو: «لا يُعتَبرُ اتخاذ الدول الأطراف تدابيرَ خاصة ومؤقتة تَستهدِفُ التعجيل بالمساواة الفعلية بين الرجل والمرأة تمييزا كما تُحدِّدُهُ هذه الاتفاقية، ولكنه يجب ألا يَستتبع بأيِّ حال، كنتيجة له، الإبقاء على معايير غير متكافئة أو منفصلة، كما يجب وقف العمل بهذه التدابير عندما تكون أهداف التكافؤ في الفرص والمعاملة قد تحققت»[24]. بكلماتٍ أُخرى، إنَّ التعاطي الأممي مع نظام الكوتا النسوية بخاصة وآليات التمكين النسوي بعامة جاء متناغما مع منظور الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية، ومن زاوية أنَّها جميعا من قبيل التدابير المؤقتة والخاصة التي تقود إلى بناء مجتمع العدالة والمساواة في نهاية المطاف، بحيث يتوقف العمل بهذه التدابير

حالما يَتحقق الغرض الجوهري من اعتمادها وهو تحقيق تكافؤ الفرص والمعاملة المتساوية بين الرجال والنساء في مختلف جوانب الحياة، وعلى النحو الذي تكون فيه النساء شريكات للرجال قولا وفعلا.

المبحث الأول
أشكال نظام الكوتا النسوية ونطاق انتشارِه عالميًا

يُعرَّف مفهوم الكوتا بأنَّهُ تَدبيرٌ قانوني يُخصَّص بموجبهِ عدد من المقاعد أو الوظائف داخل هيئة أو مؤسسةٍ ما لمصلحة فئةٍ معينة كالنساء أو الأقليات القومية أو الدينية أو المناطقية، أو تُعتمَد المحاصصة بشكلٍ عام في توزيع المقاعد التمثيلية بين مختلف المكوِّنات المجتمعية. ويُعتمَد هذا النظام بوصفهِ تدبيرا إيجابيا لتصحيح خللٍ في التمثيل المجتمعي وبغية تحقيق المساواة بين المكوِّنات الاجتماعية[25]. تكفل الكوتا النسوية تمثيل النساء على الأقل بحصةٍ دنيا في الهيئة المنتخبة، وتختلف صيغة الكوتا المُعتمدة باختلاف النظام الانتخابي. بمعنى أنَّ نظام الكوتا يُشيرُ بعامة إلى ضمان حصة من المقاعد أو المراكز الوظيفية داخل المؤسسات السياسية الحكومية وغير الحكومية من أجل تعزيز مشاركة المكوِّنات المحرومة في الحياة السياسية وغير السياسية على نحوٍ إلزامي في أغلب الحالات، أي بأسلوبٍ غير ديموقراطي ولكنهُ منظَّم بحيث يَحدُّ من حرية الناخب في اختيار ممثليهِ وفقَ مشيئتهِ المطلقة، ولكيلا يكون بمقدور الأكثرية المهيمنة حرمان إحدى الأقليات أو المكوِّنات المجتمعية من ممارسة حقّها في التمثيل السياسي بخاصة. ومن ثمّ، يتخذ نظام الكوتا عدّة أشكال، منها: الكوتا الإثنية، والنسوية، والطائفية، والمناطقية، وعلى نحوٍ اختياري أو مقيّد ومنظَّم بموجب القانون[26]. فالكوتا النسوية بذلك هي من قبيل التدابير الخاصة المؤقتة الأكثر شيوعا في العالم، وتهدف إلى تعزيز المساواة بن الجنسين وتشجيع المشاركة السياسية للمرأة وزيادة تمثيلها في الهيئات المنتخبة داخل المجالَين العام والخاص، من خلال تعزيز ثقة المجتمع بقدرات النساء وتوظيف إمكاناتهنّ في تطوير هذين المجالَين؛ وذلك عبر سياساتٍ عامة وإجراءات قانونية ناظمة تعتمدها الدولة لإزالة العوائق البنيوية أمام مشاركة النساء في الحياة السياسية بخاصة على غرار أقرانهنَّ من الرجال[27].

وهو ما يدعونا إلى القول بأنَّ الكوتا النسوية تعد بمنزلة آلية استثنائية في تكوين المجالس النيابية لِكونها تَعتمِدُ أُسلوب الاقتراع المقيَّد في اختيار المكوِّنات المجتمعية الممثِّلة للشعب. لذلك من المفترض ألا تُطبَّق هذه الآلية دوما، بل بصورة مؤقتة وفق ظروف كل دولة وفقا للمادة «1-أ» من اتفاقية سيداو. فالفترة المؤقتة هذه هي مُهلة تُعطى من جهةٍ للمجتمع لكي يَألَفَ وجودَ المرأة في المجال السياسي ويُوقِنَ بكونها مساوية للرجل في الإدراك والطاقات الذهنية. كما تُعطى المُهلة نفسها للمرأة من جهةٍ أُخرى كي تتزوَّد بالوعي والخبرة الضروريين للعمل في المجال العام الذي لم تألفهُ من قبل، بسبب عُزوفها الذاتي أو إقصائها عنه بشكلٍ مُزمن. وبعد انقضاء المرحلة الانتقالية هذه، سيجري التخلي عن الكوتا لانتفاء الحاجة إليها، نتيجة ما تكون قد أحدثَتهُ عمليا من تغييراتٍ جوهرية في الذهنية العامة للمجتمع وإقامة العدالة والمساواة الفعلية من حيث التمثيل والمشاركة السياسية[28].

وقد شاعَ نظام الكوتا النسوية لاسيّما بعد عقد اتفاقية سيداو في العام 1979، بغية إحداث تغييرٍ إيجابي جذري في أوضاع المرأة، ليس في المجال السياسي فقط، بل يشمل ذلك التنظيمات الحزبية والمنظمات غير الحكومية بعامة. فإذا كانت الكوتا النسوية وسياسة التمييز الإيجابي ذات تطبيقات جزئية ومتناثرة من قبل، فإنَّ هذه الاتفاقية نقلت هذه التدابير السياسية إلى نطاق الانتشار العالمي وبخاصة في ظل وجود «لجنة سيداو الدولية» التي تتولّى مَهمة مراقبة الدول الأطراف من حيث تنفيذها بنود الاتفاقية وبروتوكولها الاختياري للعام 1999 وإصدار التقارير الدورية ذات الصلة[29].

بناء عليهِ، تُخصَّص الكوتا بعامة والكوتا النسوية بخاصة وفقا لِثلاث سُبُلٍ رئيسة مرعية وهي:

أ - تعديل الدستور بما يجعل الأحزاب السياسية أكثر سعة وشمولا من حيث الانتماء وصناعة القرار، عبر التقليل من القيود التي تمنع النساء (أو الأقليات الإثنية والفقراء) من أنْ يُصبحوا مرشحين أو قادة أحزاب.

ب - تعديل القانون الانتخابي بحيث تُحدَّد نسبة مئوية معينة (مثل 30%) أو يُحجز عدد معين من المقاعد النيابية (مثل 20 من أصل 100) لمصلحة النساء والجماعات المحرومة، وكلا هذين التدبيرَين يُجسِّدان الحد الأدنى لتمثيل مصلحة

النساء أو الجماعة المحرومة بما لا يُتيح السبيل للإضرار بها من قبل الجماعة المهيمنة، وفي الوقت عينه يسمحان للنساء بالتنافس عمليا على نسبةٍ معينة أو عدد محدد من المقاعد المخصّصة لهنّ[30]. ويُمكن تسمية ذلك «بالكوتا التي تستهدف النتائج»، بحيث توجد عدة سُبُلٍ مَرعية في هذا الخصوص: فقد يُركَّز على وجود قوائم نسوية حصرية مقدّمة من قبل كيانات سياسية أو دوائر انتخابية نسوية بحيث يقتصر فيها الترشيح والتنافس على النسوة فقط. كذلك يمكن اعتماد سبيل آخر وهو نظام «أفضل الخاسرين» ليغدو شكلا آخر لهذه الكوتا؛ إذ يمكن اعتبار المرشحات الحاصلات على أعلى الأصوات «فائزات»، مادام عددهنَّ لا يتجاوز عدد المقاعد المخصص لهنَّ، بغض النظر عن عدد الأصوات الذي يحصل عليه المرشَّح من الرجال[31].

ج - نظام الكوتا الحزبي، وهو يقضي بترشيح نسبٍ محددة من النساء في القوائم الانتخابية المحلية والبرلمانية التي تُقدِّمها الأحزاب والكيانات السياسية. بحيث يمكن أنْ تكون هذه الآلية اختيارية في سياقٍ توافقي بين الأحزاب، أو إجبارية بموجب نصٍّ قانوني[32]. وفي كلا الحالَين تُمكَّن النساء من المواقع الرئيسة ضمن تسلسل المرشحين على القوائم الانتخابية المتنافسة، أو ضمان ترشيحهن في دوائر انتخابية محددة بما يوفِّرُ لهنَّ المساواة مع الرجال في الانتخابات النيابية. ويحدث ذلك عبر ثلاث طُرُقٍ رئيسة:

- أولاها الكوتا الفَضفاضة التي لا تتقيّد بقواعد ترشيحٍ تشجيعية، كأن تُحدَّد نسبة 30 في المائة لتكون حدا أدنى للنساء على القائمة الانتخابية الواحدة من دون وجود قواعد صريحة تبيِّنُ تسلسلهنَّ على القائمة نفسها.

- ثانيتها الكوتا المقيَّدة بقواعد صريحة والتي بموجبها يجري تعيينُ تسلسلٍ محدَّد للنساء في مواجهة الرجال ضمن القوائم الانتخابية. وبهذه الطريقة يأخذ التسلسل شكل نظام الترتيب التبادلي بحيث تتبادل النساء الترتيب مع الرجال على القائمة، أي أن يُكتب اسم الرجل المرشح ثم اسم المرأة المرشحة ثم اسمٌ آخر لرجلٍ مرشح وهكذا دواليك حتى انتهاء القائمة الانتخابية. وذلك من أجل الحؤول دون ظلم النساء المرشحات عبر لجوء قيادة حزبٍ ما إلى إدراج أسماء جميع المرشحين من الذكور بالتعاقب وفي مقدمة القائمة بغية الفوز على حساب المرشحات من القائمة

الانتخابية نفسها[33]. وتلافيا لمثل هذا التحايل، يعملُ المشرِّع العراقي مثلا بنظام كوتا مختلط يَدْمِجُ بين نظام الكوتا الحزبي وفقا لهاتَين الطريقتَين معا ونظام أفضل الخاسرين. حيث يُشير الدستور العراقي النافذ في المادة «47» منهُ إلى أنَّ التمثيل النسوي ينبغي ألا يقل عن الربع من مجموع أعضاء مجلس النواب. كما يُشدِّد قانون الانتخابات العراقي المعدّل الرقم «16» للعام 2009 وفي المادة «11» منه، على أنَّ المرأة يجب أنْ تكون واحدة على الأقل ضمن كل ثلاثة مرشحين، كما يجب أنْ تكون ضمن أول ستة مرشحين في القائمة الواحدة امرأتان على الأقل حتى نهاية القائمة الانتخابية الواحدة.

- أما السبيل الثالث فَيَتمثّل في نظام المُناصَفة، أي تبني المساواة الشكلية بين الجنسَين من حيث التمثيل السياسي والعمل التشاركي في مختلف مؤسسات ومراكز صنع القرار الحكومية، بحيث يُقرُّ ذلك بموجب قانونٍ خاص يُفْرِدُ 50 في المائة من القوائم الانتخابية للنساء على قدم المساواة مع الرجال. إذ وفقا للمواد «2-7» من قانون المُناصفة الفرنسي الرقم «2000 – 493» للعام 2000، يُفرَض على الأحزاب السياسية «تشكيل القائمة الانتخابية من عددٍ متساوٍ من الجنسَين شريطة أنْ يكونَ الفارقَ بينهما مرشَّحٌ واحد فقط»، في الانتخاباتِ الإقليمية ومجلس الشيوخ وانتخابات البرلمان الأوروبي والانتخابات البلدية. بل إنَّ المادة «15» من القانون نفسه تَفرِضُ غرامات مالية على الأحزاب التي لا تأخذ بمبدأ المناصفة في قوائمها الانتخابية. ويكاد تطبيق هذا النظام ينحصر في فرنسا وبلجيكا وتونس[34]: ففي فرنسا ساعد نظام الكوتا النسائية في إحراز تقدّم واضح في التمثيل النيابي النسوي: إذ إنه في العام 1995 كانت نسبة الفرنسيات في المجالس البلدية هي 25.7 في المائة، بينما شهد العام 2014 ارتفاع النسبة إلى 48.5 في المائة، كذلك زادت نسبة النساء في مجالس المحافظات من 27.5 في المائة إلى 48 في المائة. بيد أنَّ هذا التطور بطيء جدا في مؤسسات الدولة الأخرى، فنسبة النساء في الجمعية العمومية الفرنسية ازدادت من 8.6 في المائة إلى 13.8 في المائة، وفي مجلس الشيوخ من 5.9 في المائة إلى 21.8 في المائة[35]. أما في تونس فإنَّها أيضا تعملُ بمبدأ المناصفة بين الجنسَين في القوائم الانتخابية من دون اعتماد التناصف في رئاسة هذه القوائم وأولوية تسلسل المرأة فيها. ومع ذلك، بلغتْ نسبة تمثيل المرأة التونسية في المجلس التأسيسي قرابة 25 في المائة[36].

وبُغية توضيح مزايا كل مما تقدَّم ذكره، من الضرورة بمكان المقارنة بين حالتَي موريتانيا وفرنسا من حيث كيفية تطبيقهما نظام الكوتا وعلى سبيل المثال لا الحصر. إذ إنَّ موريتانيا تأخذ بالسبيل الثاني لنظام الكوتا وعبر تخصيص 20 مقعدا نيابيا للنسوة من أصل 147 مقعدا وعبر قائمة انتخابية وطنية خاصة بالنساء حصرا، وفقا للمادة «3» من القانون الأساسي المعدل الموريتاني بشأن انتخاب أعضاء الجمعية الوطنية الرقم 029 لسنة 2012. وفي المقابل تلجأُ فرنسا إلى اعتماد نظام المناصفة بين الجنسَين في القوائم الانتخابية للأحزاب وليس المجالس النيابية والبلدية، وذلك بهدف التعبير عن الإرادة الشعبية من خلال المنافسة الانتخابية والحزبية واستنادا إلى مبدأ المساواة بين الجنسَين. من جهةٍ أُخرى، نجد أنَّ موريتانيا تأخذ بآلية نظام المناصفة في تشجيعها المشاركة النسويةَ السياسية ولكن بطريقةٍ معاكسة لحالة فرنسا. فموريتانيا تعملُ بالطريقة الإيجابية عبر توفير مزيد من التمويل للأحزاب والكيانات السياسية بقصد تشجيعها كلّما تمكّنت من إنجاح مزيد من النساء للفوز بالمقاعد النيابية والبلدية بما يتجاوز الحد الأدنى من المقاعد النسوية وخارج دائرة القائمة الانتخابية الوطنية وفقا للمادة 6 من القانون نفسه. أما فرنسا فتأخذ بتشجيع الأحزاب بطريقة سلبية وذلك من خلال حرمان الأحزاب من المعونات والتمويل الحكومي في حال عدم انتهاج المساواة الجنسية في قوائمها الانتخابية. وفي كلا حالتَي فرنسا وموريتانيا، إذا لم يلتزم الحزب السياسي بالحد الأدنى من الكوتا في قائمته الانتخابية فإن للإدارة الانتخابية العليا سلطة رفض القوائم الانتخابية[37].

اتساقا مع ذلك أضحت زهاء 97 دولة تتبنى تدابير التمكين السياسي النسوي ولاسيما نظام الكوتا في توزيع المقاعد البرلمانية والمراكز الإدارية، بحيث يمكن توزيع الدول بعامة إلى ثلاث مجموعات وفقا لمعيار تبني الكوتا النسوية من عدمهِ[38]:

أ - مجموعة الدول التي تجاوزت النسبة الحرجة وهي 30 في المائة وعددها 15 دولة فقط، ومنها: رواندا وهي الدولة الأكثر تمثيلا للنساء في برلمانها على الصعيد العالمي، بحيث تبلغ نسبتهنَّ 63.75 في المائة من المقاعد النيابية[39]، تليها الدول الإسكندنافية، كالسويد والنرويج والدنمارك، بنسب تتراوح بين 36 و45 في المائة. كذلك الجزائر وفقا للدستور المعدَّل سنة 2008 والقانون الأساسي الرقم «12-03» للعام 2012، حيث تحظى النساء بحصة 30 في المائة على مستويَي البرلمان والحكومات

المحلية. وفي الانتخابات التشريعية للعام 2012 ازداد عدد مقاعد البرلمانيات بشكل كبير من 30 إلى 145 مقعدا من إجمالي المقاعد البالغ عددها 462 مقعدا[40].

ب - هناك قرابة 75 دولة أخرى تتراوح فيها النسبة بين 15 و25 في المائة، ومنها العراق التي تبلغ النسبة فيها 25 في المائة وفقا للمادة 47 من دستورها النافذ. كذلك موريتانيا وبنسبة 20 في المائة سواء في البرلمان أو الحكومات المحلية، بحيث أتاح ذلك وصول 37 سيدة إلى البرلمان، ووصول 1128 سيدة إلى المجالس البلدية في الانتخابات التشريعية والبلدية في العام 2013[41]. علاوة على ذلك، من المحتمل دخول الأردن إلى دائرة هذه المجموعة في ظل الإصلاحات القانونية والسياسية التي تقودها النخبة الملكية، فقد عمدت في العام 2012 إلى زيادة حصة النساء في البرلمان الأردني من 5.5 في المائة إلى 12 في المائة من أصل 150 مقعدا نيابيا[42].

ج - أما المجموعة الثالثة فتتراوح نِسَبُها التمثيلية بين 0 و4 في المائة، فهي لا تأخذ دستوريا ولا قانونيا بنظام الكوتا النسوية. ففي العام 2014 كانت المقاعد التي تشغلها النساءُ في الهيئات النيابية أقلَّ من 4 في المائة في أربع دول: اليمن (0.3 في المائة)، وجزُر القمر (3.0 في المائة)، ومصر (2.0 في المائة) ولبنان (3.1 في المائة)[43]. فهذا التمثيل المُتدني قد مهَّدت له أصلا المواقع والقدرات السلطوية الاستثنائية الموروثة لأُسَرِ المرشّحات وليس تمكين الدولة لِقدراتهن الذاتية ولاسيما في حالتَي مصر ولبنان، إذ على الرغم من كون المرأة اللبنانية قد نالت حقها في الانتخاب والترشح منذ العام 1953، ونالته المرأة المصرية في العام 1956، فإن الحراك السياسي في كلتا الدولتَين لم يشهد مشاركة سياسية حقيقية للمرأة[44].

وإذا ما سلطنا الضوء على تدابير التمكين السياسي النسوي في دول الخليج العربية، فإنَّه يمكن توزيعها إلى مجموعتَين من حيث نوعية وسعة التمكين السياسي النسوي على النحو التالي:

1 - المجموعة الأولى وهي لا تتبنى نظام الكوتا، ويتراوح فيها التمثيل السياسي النسوي بين 0 و10% من مجموع المقاعد النيابية، ففي قطر 0 في المائة، وسلطنة عُمان 1.5 في المائة، والبحرين 10 في المائة[45]، وكذلك الكويت تصل النسبة إلى 1.5 في المائة، على رغم أنَّ المرأة الكويتية حازت حقَّ التصويت والترشُّح للمراكز البرلمانية منذ العام 2005، بعد نضالٍ دام زهاء أربعين عاما بمساندة النخبة

السياسية ومبادراتها المتواصلة منذ إقرارها لاتفاقية «سيداو» في العام 1994 وعلى الضد من نزوع القوى التقليدية في مجلس الأمة الكويتي لإعاقة المبادرات التشريعية والإجرائية، ومن ثمَّ فازت بأربعة مقاعد نيابية في الانتخابات التشريعية للعام 2009. بحيث إن المرأة الكويتية منذ العام 2006 تصوِّت وتترشَّح لدخول البرلمان في ثلاثة اقتراعات متوالية نتيجة حلِّ البرلمان دستوريا لأسباب تتعلق بالنزاع بينهُ وبين مجلس الوزراء. فقدَّم هذا الوضع الاستثنائي الخبرة الضرورية للمرشحات للفوز بتلك المقاعد الأربعة بسرعةٍ أكبر مما لو كانت الأوضاع السياسية تسير سيرتها المعتادة[46]. غير أن الانتخابات التشريعية للعام 2016 شهدت تراجعا ملحوظا في التمثيل النسوي من 6 في المائة إلى 1.5 في المائة، أي مقعد واحد من مجموع مقاعد مجلس الأمة المنتخبة والبالغ عددها 50 مقعدا[47].

2 - أما المجموعة الثانية فتشتمل على الإمارات والسعودية. فالإمارات العربية المتحدة لا تتبنى نظام الكوتا ولكن تصل فيها النسبة النيابية للمرأة إلى 17.5 في المائة، بحيث أُتيحت أمامها سبيل المشاركة النيابية في العامَين 2006 و2011، غير أنها لم تحرز نجاحا ملحوظا مما استوجب ذلك توفير الدعم من قبل السلطة السياسية. وجاء الدعم في صورتَين: أولاهما صورة عضوية مجلس التوازن بين الجنسَين والذي يهدف إلى إزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة. وثانيتهما تمكين المرأة من تولي المناصب القيادية الرئيسة، بحيث برز هذا التمكين في صيغتَين رئيستَين: الأولى تتمثّل في زيادة أعداد النساء اللاتي تَقَلدنَ مناصب وزارية؛ حيث زاد عددهن من 4 إلى 8 وزيرات وفقا للتغيير الوزاري للعام 2016، والصيغة الثانية تجسدت في تولي المرأة رئاسة المجلس الوطني الاتحادي[48]. أما المملكة العربية السعودية فقد شهدت في العام 2003 أول اعتراف رسمي بوجود قضية للمرأة من خلال مشروع الحوار الوطني الثالث الذي عقده مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني في المدينة المنوَّرة، والذي خُصِّص لِمناقشة حقوق المرأة السعودية. ثم أضحى حق الانتخاب والترشُّح فيها مكفولا دستوريا وبدعم السلطة السياسية نفسها، غير أنَّ الانتخابات البلدية للعام 2005 لم يُتَحْ فيها السبيل أمام المشاركة السياسية للمرأة، بل إن المشاركة هذه كانت السبب المركزي ربَّما وراء استمرارية تأجيل الانتخابات البلدية إلى العام 2011 والتي جرت أيضا من دون مشاركة نسوية. وفي العام 2013

صدر الأمر الملكي بحجز كوتا 30 مقعدا نيابيا، أي نسبة 20 في المائة من إجمالي أعضاء مجلس الشورى والبالغ عددهم 151 عضوا معيَّنا. وقد ساعد ذلك على إقرار المشاركة النسوية عمليا في الانتخابات البلدية للعام 2015، بحيث حفَّز السعوديات لِيشاركنَ بقوة في هذه الانتخابات وتمكنَّ من حصد 20 مقعدا في عدة مناطق من المملكة العربية السعودية. ويبدو أنَّ المستقبل المنظور سيشهد ولوج النساء في دائرة المشاركة السياسية وبخاصة عقب إقرار مشاركتهن في انتخابات الغرف التجارية والصناعية في مدينتَي الرياض وجدّة منذ العام 2004، كذلك إنشاء لجنة نسائية استشارية تابعة لمجلس الشورى لغرض المشورة بشأن القضايا المتعلقة بشؤون النساء[49].

المبحث الثاني
الحقوق النسوية في الشرق الأوسط: واقع الحال وإمكانية التغيير

تبلورت الحقوق النسوية بعامة جنبا إلى جنب مع تبلور الهوية النسوية عالميا، ويشهد على ذلك انتقال المطالب النسوية بعامة من دائرة الدولة – الأمة إلى دائرة العالمية والتنظيمات الدولية، وقد تمخّضت هذه العملية المركّبة عن نوعين من البواعث، أولهما يتعلَّق بكيفية تبلور الحقوق والهوية النسوية بوصفها فئة اجتماعية، أما ثانيهما فَيَتصل بالتعبئة الفكرية والتنظيمية للنسويات على الصعيد العالمي. ويمكننا تبيان ذلك على النحو الآتي:

أولا: تبلور الحقوق النسوية عالميا وعلاقتها بدول العالم الثالث

تصاعد تأثير الحركة النسوية بوصفها ظاهرة متعدّية للقوميات لاسيَّما منذ التسعينيات المنصرمة، وقد نجمَ ذلك بفعل حيازة الحركات النسوية الدولية لِحِسِّ الهوية المشتركة، على النحو الذي دَفَعها إلى التكاتف بعضها مع بعضٍ وتقاسمها لكثير من القضايا والمواقف المشتركة في ظل غياب تأثير المصلحة الذاتية. فوفقا لِتعبير الباحثة ماريا لوغونز Maria Lugones: «إن السبب المعقول للارتحال بين عالَمَين هو الصداقة بين النساء كأفراد يَسْتَطِعْنَ قَهْرَ المخاطر، في حين أن المصلحةَ الذاتية كفيلةٌ بأن تَسْتَبْقينا في المنزل»[50]، بمعنى نشوء هوية جماعية جنسية في صفوف

النساء تتجاوز الهويات القومية والدينية والإثنية، بحكم تقاسم القضايا والمعاناة، فضلا عن العيش في ظل الهيمنة الذكورية، ومن ثمَّ مُواجَهَتِهنَّ لِتفاوتاتٍ جنسيةٍ جديدة ذات صلةٍ بسعةِ حيازة السلطة والمَردود المادي. وعليه، فقد عَمدت الحركة النسوية إلى التشديد على كون «الأُختية قوة» Sisterhood is Power، بحيث دَعَت النساءَ إلى التعصّب معا والتجمع من أجل تغيير بُنى السلطة وهيكليتها. فحين كانت الحركة النسوية تُشدِّد على أن «الشخصي هو سياسي»، فإنَّها قد طرحت فكرة أن التغيير الفردي والتغيير الاجتماعي هما جانبان مركزيان من عمليةٍ واحدة. ومن ثم، تغدو السياسات الحكومية مُؤثِّرة في الشؤون الشخصية للنساء، لأن كلَّ مظهرٍ من مظاهر الحياة الخاصة – الصِّحة والمَلبس والمَسكن والجنس والصداقات والمِهنة – ليس إلا جزءا من مشروعٍ سياسي هادف إلى التغيير[51].

وفي ضوء ذلك، ربَّما يصبح من الصواب القول إن الحركة النسوية بعامة قد أضحت ظاهرة عالمية وليست ظاهرة خاصة بالحضارة والدول الغربية. فالنسويات في قارة آسيا بعامة وفي الشرق الأوسط بخاصة شأنهنَّ شأن النسويات الغربيات قد حاربنَ مُتضامِنات ضد إخضاعهنَّ وخنوعهنَّ منذ القرن التاسع عشر، على الرغم من كون النساء غير الغربيات يَتَخلَّفنَ كثيرا عن المرأة الغربية في إنشاء منظمات مستقلة للمرأة، غير أنهنَّ يَفُقْنَها في التعبير عن أُنوثتهن في سياقات حركات التحرر القومي والوطني وفي حركة الطبقة العاملة وهَبَّات وتمرّدات الفلاحين. فوفقا لِتعبير الباحثة أليسون جاغار Alison M. Jaggar: «ينبغي أن تَتعلَّمَ النسويات الغربيات كيف يُنْصِتنَ باحترام واهتمام للنساء غير الغربيات مما نُسميهِ بالعالم الثالث، بِمَن فيهنَّ مَن أُسكِتت أصواتهنَّ حتى داخل أوطانهنَّ... فهذه المجتمعات توجد بيننا وبينها اختلافات معينة ولكن نَظَلُّ نتشارك بعض القضايا الأساسية، والحوار النقدي مع عُضواتها جدير بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية وإعادة تقويمنا ومراجعاتنا لِوجهات النظر الخاصة بنا»[52]. بعبارةٍ أخرى، توجد مُشتَركات كثيرة بين النساء الغربيات وغير الغربيات وفي مقدمتها: إلغاء القِسمة الجنسية للعمل، أي تقسيم العمل على أساس الجنس، والتخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، أيضا إزالة التمييز المؤسساتي فيما يخص حقوق امتلاك الأراضي والعقارات أو الحصول على القروض والائتمان، كذلك تأسيس المساواة السياسية واتخاذ الإجراءات

والمعايير الملائمة لِمواجهة عنف الذكور وتَحكُّمِهم في النساء. كما أن جهود النسوية عالميا لا تَطالُ المسائل الجَندرية Gender فقط، مثل جهود الوكالات والمنظمات الدولية في شمول برامج التنمية نساءَ العالم الثالث أو التحكم في خُصوبَتهنَّ عن طريق الرَّبط بين المساعدات الدولية وحظر الإجهاض، بل تشمل أيضا قضايا أخرى مثل التركيز على ديون العالم الثالث للغرب، واستنزاف ثرواتهِ بالشكل الذي أدّى إلى عواقب كارثية على مستوى معيشة أغلبية نساء العالم الثالث، وخاصة أن التأثيرات الأكثر قسوة تكون من نصيب النساء. لهذا السبب نجد تلك المسائل المشتركة والتي تبدو للوهلة الأولى غير ذات صلةٍ بجندر أو جنوسة المرأة، هي المشاغل النسوية الأكثر إلحاحا من منظور الحركة النسوية بعامة[53].

هذا التوجه النسوي العالمي قد ترافق مع جهود الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة في دعم الأنشطة النسوية المُنظَّمة التي أمستْ في الربع الأخير من القرن العشرين تَتخذ أشكالا عدّة: كالاحتجاج والتجمُّع والنقاشات العامة وحملات التوعية ودورات التدريب، ومن ثمَّ عقد الأُمم المتحدة أربعة مؤتمرات عالمية ضخمة مَعنية بالمرأة حصرا: في مدينة مكسيكو في العام 1975، والذي أفضى إلى إعلان الأمم المتحدة ما أطلقتْ عليه تسمية «عقد النساء» (1976 – 1985)، وذلك عبر تسليط الضوء على دور المرأة المُهَمَّش والبحث عن استراتيجية عملٍ مناسبة من أجل تفعيل دورها في عمليات التنمية. فَتَبِعَ ذلك إبرام اتفاقية «سيداو» في العام 1979، لينعقد بعدئذ مؤتمر كوبنهاغن في العام 1980، ثم مؤتمر نيروبي في العام 1985، ثم مؤتمر بكين في العام 1995. فأضحت توصيات مؤتمر بكين ومُقرَّرات اتفاقية سيداو بمنزلة قِمَّة ما توصّلت إليه جهود الأمم المتحدة والحركة النسوية لِتعزيز أوضاع المرأة السياسية وغير السياسية[54].

لقد نالت المرأة بعامة حقوقها السياسية دستوريا، ووقعت معظم دول العالم على التعهدات والاتفاقيات الدولية الداعمة للمساواة بين البشر، وعلى النحو الذي نتج عنه تقدم ملحوظ في تطبيق نظام الكوتا وغيره من التدابير المؤقتة لضمان حقوق النسوة، ومن ثمَّ برز ارتفاع جدير بالذكر في نسب مشاركة النساء عالميا في الهيئات المنتخبة خلال العقدَين الماضيَين؛ بحيث أصبحت النساء في العام 2015 يشكلنَ ما يعادل 22 في المائة من الهيئات النيابية المنتخَبة مقارنة بمعدل 14 في

المائة في العام 2000، و11.3 في المائة في العام 1995[55]. وعلى رغم ذلك، فإنَّ المرأة مازالت في أكثرية الدول لا تَتمتَّع بالمساواة الفعلية مع الرجل وكأن حقوق الإنسان الطبيعية المعتَرف بها في المحافل الدولية تَخصُّ الرجال وحدهم دون النساء. فالمعدل العالمي البالغ 22 في المائة لا يكفي بعد لتشكيل ما يُعرف في أدبيات الأمم المتحدة بتسمية «الأقلية الحرجة» critical minority، وهي النسبة المئوية البالغة 30 في المائة من مجموع أعضاء الهيئة النيابية والتي تحتاج المرأة إلى بلوغها لكي تتمكَّن من إحداث فرقٍ حقيقي في عملية صناعة القرار أو التأثير المباشر فيها. وفي المقابل، فإنَّ نسبة تمثيل المرأة في الحكومات والمؤسسات غير النيابية ضئيلةٌ للغاية حتى اليوم وغالبا ما تقتصر على حقائب نمطية كشؤون المرأة والطفل. هذا فضلا عن التفاوت الكبير في نِسَب التمثيل النيابي النسوي بين دول العالم نفسها والتي لا تنسجم أصلا مع الحجم الديموغرافي للنساء في كلٍّ منها، ولاسيّما عند مقارنة المعدل العالمي بالتمثيل النسوي للدول العربية بخاصة والذي يُعَّد من أدنى النسب عالميا؛ إذ إنه لم يتجاوز 18.1 في المائة في العام 2014. وقد قاد كل ذلك إلى استمرارية إدراج هدف تمكين المرأة وتعزيز مشاركتها السياسية على لائحة أهداف الأمم المتحدة والمجتمع الدولي للألفية الثالثة، أي استمرارية التركيز الدولي على معالجة التمييز ضد المرأة، بحيث إنه انتقل من شمولية التركيز على حقوق الإنسان بعامة إلى التشديد على مفهوم «التمييز ضد المرأة» بخاصة، ضمن إطار احترام حقوق الإنسان والمساواة بين البشر[56].

اتساقا مع ما تقدم ذكره، يمكن الخلوص إلى القول إن أنشطة الحركة النسوية ومنظماتها جنبا إلى جنب مع الجهود الأُممية قد أفضتْ إلى إحداث تغييرٍ جوهري وبصورة تدريجية لدائرة حقوق الإنسان الأساسية. فبعد أن أَقَّرَ الإعلانُ العالمي لِحقوق الإنسان في العام 1948 ووفقا للمادة 21 منه حقَّ كل إنسان في المشاركة في إدارة الشؤون العامة: إما بنفسهِ مباشرة عبر الاستفتاءات مثلا أو بصورةٍ غير مباشرة عبر ممثّليهِ المُنتَخَبين، ثم إقرار حقوقهِ في تَقلُّدِ المناصب العامة، وكذلك بعد أن شدَّدت الدول الأطراف في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية للعام 1966 وفي المادة 25 منه على جُملَةِ الحقوق الأساسية ذات العلاقة مثل: حق كل مواطن في أن يكون ناخِبا أو مُنتَخَبا، كذلك حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة

لدولته بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإنَّه كان من الطبيعي بعد ذلك التشديد على أنَّ المساواة بين البشر لا يمكن أن تَتحقَّق من دون القضاء على مختلف أشكال التمييز ضد المرأة. وقد تَجسَّدَ هذا التطور الفكري في نظام حقوق الإنسان وحرياتهِ الأساسية الفردية منها والجماعية ضمن إطار اتفاقية «سيداو» لاسيَّما في المادتَين 4 و7 منها والبروتوكول الاختياري للعام 2000، حيث جرى التشديد على اتخاذ التدابير العملية لِتحقيق المساواة الفعلية بين الجنسَين في المجالَين العام والخاص.

ثانيًا: واقع حال الحقوق النسوية في الشرق الأوسط

من الجدير بالذكر أن فاعلية النساء في البلدان العربية متنوّعة وتمتد عبر مختلف أطياف السياسة التقليدية القائمة على: الأحزاب وممارسة الضغط التعبوي، والفاعلية غير الرسمية، والمبادرات الثقافية البديلة. ومن الناحية التاريخية، تتكون حركاتُ النساء في الدول العربية من مشارب فكرية مختلفة، فهي: نِسْوية ليبرالية، ومناهضة للإمبريالية، ووطنية، وماركسية، وإسلامية. غير أنَّه مازالت معايير الثقافة السياسية المتعلقة بوضع المرأة في المنطقة العربية بعامة ولاسيما في مسألة «المشاركة السياسية» تُهيمن عليها خاصية «العقلية الالتباسية» وثقافة «الهيمنة الذكورية»، التي تُشكِّلُ عمق المُخيلة السياسية للمجتمع العربي. ففي حين تحاول العديد من الدول العربية أن تَضمنَ في دساتيرها وقوانينها الأساسية ما يَستجيبُ لِمضامين الاتفاقيات والمواثيق الدولية الضامِنة لِحقوق المرأة، نجد أنَّه على صعيد الممارسة مازال هناك تفاوت كبير بين جوهر هذه القوانين والسياسات وبين واقع التمكين السياسي للمرأة العربية[57].

فالناشطات النسويات غالبا ما يتعرَّضن للتشكيك في جهودهنَّ وأنشطتهنَّ بعامة. ومن أبرز أسباب ذلك تاريخ «الحركة النسوية التي ترعاها الدولة» داخل الدول العربية. فقد أدّت جهودُ بناء الدولة وتحديثِها في دولٍ عربية عديدة خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين إلى سياسات تَحضُّ على تعليم المرأة ودخولِها مختلف أماكن العمل إلى جانب الرجال. ومن ثمّ، وبغية توطيد سلطة الدولة، أُدخلت الاتحاداتُ النسوية في هيكلية الأحزاب الحاكمة؛ لذلك يُواصَل ربطُ الحركة النسوية بماضٍ استبدادي، والافتقار إلى الاستقلالية عن الطبقة السياسية الحاكمة.

وقد عزز مثل هذه الشكوك إضفاءُ صفة المنظمات غير الحكومية أو نحو ذلك على هذه الحركة في العقدَين الماضيَين. كما ساعد حضورُ التمويل الدولي على خلق رأيٍ ضارٍّ بأن المجموعاتِ النسوية بعامة «زائفة» أو «طارئة» بالنسبة إلى الثقافة المحلية، أو «عميلة للغرب»[58]. وفي مثل هذه البيئة التشكيكية صعبة المِراس، وعلى الرغم من تنوع الآليات المعتمَدة لِضمان الحقوق النسوية بعامة دستوريا وقانونيا، تلك الآليات والتدابير التي إنَّما خُلِقَتْ استجابةً لِمطالب وضغوط الحركات النسوية، فإن واقع الحال ينسجم كثيرا مع ما قالته الباحثة زينة الزعتري وهو: أن الحركة النسوية في الدول الشرق أوسطية مازالت مجرد «مشروع للدولة» State's Project وليست حركة شعبية احتجاجية تتحرك ضمن المجال الخاص بغية نَيل الإنصاف في المجالَين العام والخاص معا. فقد نُفِّذتْ عبر هذا المشروع أجندة ترويجية للسلطة الحاكمة، «وأُدمِجت المرأة فيه بشكلٍ استعراضي وليس إيمانا مطلقا بقدرتها على المشاركة الحقيقية... فكانت المنظمات النسوية مجرد انعكاس للنظام السياسي، وشعارا يُرفع من قبل الدولة لإحرازِ مكاسب سياسية أو وجاهة دولية»[59]. ومثل هذا الوضع ينسجم إلى حدٍّ بعيد مع ما توصَّلت إليه دراسات النسوية ما بعد الكولونيالية post-colonial feminism من نتائج، لاسيّما من حيث تشديدها على تبعية النساء الشرقيات بعامة وخضوعهنَّ المزدوج لثنائية المركز - الهامش في البلدان المستقلة عن الاستعمار. والمقصود هنا بمفهوم «الهامش» أولئك النسوة المقهورات من قبل منظومتَين: أولاهما المنظومة الاستعمارية (أي المركز) التي صورتْهنَّ على أنَّهنَّ ضحايا النظام البَطريركي والدين، بحيث تنقل بواسطة مؤسسات الاستشراق المعاصرة مجموعة من الصور والتمثيلات الرمزية النمطية إلى الثقافة الغربية ومن ثمَّ إلى الثقافات الأخرى. وثانيتهما المنظومة البَطريركية الشرقية التي تُمارِس هي أيضا التهميش للنساء وبصورةٍ أكثر ضراوة ربما من المنظومة الأولى، وعلى النحو الذي يَسري في مختلف جوانب الحياة السياسية منها وغير السياسية[60].

وما يُؤكِّد ذلك هو اختيار مؤسسات الدولة قسما من نساء الطبقة الوسطى الناشطات وغير الناشطات لملء مراكز بيروقراطية عُليا، بهدفِ إظهار تأييد الدولة لمشاركة النساء في الحكم. فينتج عن ذلك وضعية «النسوية البيروقراطية» Feminist Bureaucracy، أي وصول بعض العناصر النسوية إلى المراكز الوزارية

والمقاعد البرلمانية لا لكونهنَّ سيُمثلنَّ مصالح النساء، بل لأنهنَّ سيضحينَ بهذه المصالح في خدمة الدولة بما يُرسِّخُ من وضعية كون النسوية مجرد مشروع للدولة والسلطة السياسية[61]. وهذا ما يقول به تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016، حيث لا يَدل وجودُ المرأة في البرلمانات العربية بالضرورة على تَحسُّنِ وضعهنَّ في المجال السياسي، ولم يُسهِم أيضا بالضرورة في تحقيق مكاسب نوعية في الحقوق السياسية أو حقوقِ المرأة بشكلٍ عام. فالزياداتُ العدَدية تَدحض التعقيداتِ والشروطَ لدخول المرأة إلى السياسة الرسمية؛ إذ لم يُؤدِّ إدخالُ الكوتا في بعض المؤسسات إلا إلى المحسوبية بحيث ساعدت على تعيين قريباتٍ لسياسيين من شاغلي المقاعد أنفسهم... كما أن النساء السياساتِ مازِلْنَ لا يتمتّعنَ بسلطة اتخاذ القرار كما يتمتع بها نظراؤهنَّ من الرجال. ففي العراق، على سبيل المثال، لم تشترك أيُّ امرأةٍ في المفاوضات السياسية والحزبية للتوصل إلى حكومةٍ توافُقية بعد الانتخابات النيابية للعام 2010، ووزارة شؤون المرأة هي وزارة دولةٍ من دون ميزانية مخصّصة لها. وبالمثل، لا يؤدّي دائما إشراك المرأة في مناصب صنْع القرار إلى إجراءاتٍ جديدة لتعزيز المساواة؛ فقد لوحظ... في العراق وفلسطين، على سبيل المثال، أن نظامَ الكوتا قد مكَّن النساءَ في أحزابٍ دِينية محافِظة من دخول مجلس النواب، وهنّ غالبا ما يَدعمْنَ قوانينَ ولوائحَ تُقوِّض حقوقَ المرأة نفسها[62].

بمعنى آخر، إن النسوية العربية باتتْ هذه المرة أسيرة النظام الأبوي العام (الدولة)، فضلا عن أبوية المجال الخاص (الأسرة، العشيرة، التقاليد... إلخ). فعلى سبيل المثال، نجد أن تغيير دور النساء السياسي في لبنان يُشكِّلُ مانعا يصعب تجاوزه، لأسبابٍ تتعلَّق بضعف العمل الحزبي والنقابي، وتركيب المجال السياسي وفق مَقاسِ الطوائف. ثم إن الطوائف من جهتها لا ترى في النساء إلا أصواتا انتخابية تُجيِّشها لمصلحتها، وتمنع عنها المشاركة في استراتيجياتها واجتماعاتها. ومع غياب غايات الدولة ومعانيها ثم غُدوِّها من فصيل السدود المنيعة في وجه تقدُّم النساء، فإنَّ اللبنانيات بعامة قد هَجَرْنَ الدولة ومؤسساتها كما تهجُر النسوة كلَّ منْ يُعنِّفهنَ ويَقسو عليهنَّ، ورُحْنَ صوب الأعمال الاقتصادية الخاصة حيث إمكانية التقدم والإنجاز فيها متاحة بصورة أكبر مقارنة بمؤسسات المجال السياسي[63].

وحتى في الدول العربية التي شهدت ما يُعرَف بتسمية «ثورات الربيع العربي» في العام 2010، وبخاصة منها تونس، نجد أنه على الرغم من تبنيها «الديموقراطية التشاركية» و«مبدأ المناصفة» لإشراك النسوة في المجال العام، فإنَّه ينبغي ملاحظة أن تحويل ذلك إلى عالم الواقع يتوقف على مدى حضور المرأة بوصفها «مواطِنة»، وليس بوصفها «جنسا آخر»، في دوائر صنع القرار السياسي والاقتصادي والمشاركة في تحمل المسؤولية في جميع مؤسسات الدولة والمجتمع. لقد كانت أغلب الآليات السياسية والمدنية للمرأة العربية بعامة هي أقرب إلى التعبئة منها إلى المشاركة بالمعنى الدقيق للكلمة، أي المشاركة كمبدأ سياسي وإجراء نظامي وجوهري للمفهوم الديموقراطي للممارسة السياسية. فهناك إقصاء لدور المرأة التونسية في الحياة السياسية سواء من قبل الأحزاب السياسية الحداثية أو المحافظة. «فعلى الرغم من التشريعات الدستورية والانتخابية المهمة التي تُعزِّز من دور المرأة في مواقع المسؤولية السياسية، فإنه في صعيد الممارسة يجري تهميش هذا الدور، ومن ثمَّ بَقيَ «مبدأ المناصَفة» مجرد آلية للديموقراطية التشاركية على مستوى النص والخطاب السياسيَّين ولم يَتَعد مستوى «الديكور» الذي يوضعُ في الصورة الخارجية لإقناع الناس بديموقراطية هذه التجربة السياسية الجديدة... ولكنها في الحقيقة تؤسِّس للمشاركة والدمج اللامتساوي بين الجنسَين في المؤسسات السياسية وفي المواقع القيادية في الدولة»، وفقا لِتعبير مصباح الشيباني[64].

لهذا، فمن المسائل المهمة التي لا بدَّ من البحث فيها كشف حالة «الضبابية» الدلالية غير العادية لكلمتي «المُناصَفة» و«المشاركة»، وغيرهما من المفردات التي لم تَكتَسِب بَعد عُمقها المجتمعي الحقيقي، مادام «الاجتماعي» هو الذي يؤسِّس «السياسي». فالحرية، مثلا، ليست حقًّا قانونيا ودستوريا فقط، بل هي قيم وثقافة ورموز أيضا. وبناء المقاربة التشاركية يتطلَّب بدورهِ ومن الناحية العملية تعليما وتدريبا اجتماعيا وثقافيا واسع النطاق، بحيث لا يُمكِن لمن لم يَنشأ عليها منذ الصغر وفي مرحلة الشباب أن يكون قادرا على ممارستها بشكلٍ مُنتظم ومتواصل حتى لو كان يمتلك «الحق القانوني في ذلك». فالإنسان الذي لم يَتعوَّد ممارسة قواعد السلوك الديموقراطي في الأسرة والمؤسسة التي يعمل فيها والتنظيم الذي ينتمي إليه، لا يُتَوَقَّع منه أن يكون مواطنا مشاركا بفاعلية. ومن ثمَّ فإن ظاهرة «التمييز الناعم»

Soft Discrimination بين المرأة والرجل في الحقل السياسي ستغدو بمنزلة نتيجة بديهية وفق المقاربة السوسيولوجية، نظرا إلى اعتقاد أغلب النساء أولا وأغلبية أفراد المجتمع ثانيا بعدم ملاءمة النساء أصلا لهذا الدور السياسي. لذلك، مازالت المرأة العربية تُعامَلُ «معاملة إرضائية» حيث تعترف مختلف التشريعات بحقوقها السياسية، ولكنها تظل عاجزة عن وقف حالات التمييز الممارَس ضدّها، ومقاومة عمليات الإقصاء والتهميش المستمرة لدورها السياسي في المجتمع[65].

هذا التقييد السياسي للنسوة يتفاقم بشكلٍ ملحوظ لدى نساء الأقليات الدينية ولاسيّما في حالتَي المرأة اللبنانية والعراقية؛ إذ إنهما تُعانيان أوجه تمييزٍ مشتركة ومركَّبة في المواطنة: فهو تمييز جنسي يستهدف من جانبٍ كينونتهنَّ بوصفهنَّ نساء، وهو تمييز ثقافي لِكونهِ يستهدف من جانبٍ ثانٍ هويتهنَّ الثقافية من خلال إجبارهنَّ على إنكار هويتهنَّ الدينية، أو إخفائها ربَّما عبر ارتداء أزياء معينة لا تُعبِّرُ عن ذواتهنَّ، أو بإكراههنَّ على الزواج من أمراء الطوائف والجماعات المسلحة وبخاصة إبّان الحرب الأهلية أو الحرب على التنظيمات الإرهابية، مثل حالات الاختطاف والاغتصاب والتزويج القسري، كذلك الاستعباد الديني للمئات من نساء الأقلية الإيزيدية بخاصة عقب احتلال تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) مدينة الموصل في يونيو 2014. بالإضافة إلى ذلك، هناك جانبٌ ثالث وهو التمييز القيَمي التقليدي من حيث مرجعية الولاء للانتماءات الأولية الموروثة (الطائفة والعائلة والعشيرة)، وهي مرجعية تميل الثقافة التقليدية بقيمها المهيمنة إلى حصرها غالبا في الذكور المتنفذين من أهل العُصَب وبيوت السلطة المتوارَثة. وفيما يتعلق بحالات العنف الثقافي والجسدي التي تستهدف الأقليات بعامة، يعد انعدام الشعور بالأمن الأهلي والشعور بالخوف من المستقبل من التحديات الجسيمة التي تواجه نساء الأقليات الدينية، وبخاصة أن النسوة أنفسهنَّ، بحكم طبيعتهنَّ النفسية المميَّزة، أكثر تحسُّسا من الرجال تجاه قضية غياب الأمن واللاطمأنينة. ثم إن استمرارية ذلك فترة زمنية طويلة ستشكِّل مصدر تهديد لوجود الدولة واستقرارها المجتمعي، لأنَّها ستقود إلى إعادة التنشئة الاجتماعية والتربوية للأجيال الجديدة والمرافقة على أساس فكرة اللاانتماء إلى الدولة ومؤسساتها[66].

ولِغرض بناء منظور شامل حول هذا التناقض القائم بين وجود القوانين والتعديلات الدستورية (ما يجب أن يكون) واستمرارية تهميش النسوة سياسيا (ما هو كائن)، يمكن التأسيس على تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي (WEF) بشأن اللامساواة الجنسية على المستوى العالمي، والذي ينسجم مع معايير الأمم المتحدة ذات الصلة بتمكين المرأة بعامة والتمكين السياسي بخاصة. فقد استطاعت النساء إزالة 90 في المائة من التمييز الجنسي المُمارَس تجاههن في مجالات التعليم والرعاية الصحية والاجتماعية، أما في المجال السياسي ومراكز صناعة القرار فلم يُعَالَج التمييز الجنسي إلا بنسبة 15 في المائة[67]. وعلى رغم ذلك، فإنَّ هذا التمثيل السياسي المتدني ساعد على تقليص الفساد المالي عالميا. حيث تؤكد تقارير البنك الدولي أنه كلّما ازداد عدد النساء في المراكز القيادية وصناعة القرار تقلصت دائرة الفساد الإداري والمالي؛ وذلك نتيجة أن المرأة بعامة لا تميل ذاتيا إلى الانخراط في مظاهر الرشوة والفساد. وهذا ينعكس إيجابيا على زيادة الثقة الشعبية بالحكومة وتحسين أدائها السياسي والاقتصادي والأمني، كما هو الحال في رواندا ونيجيريا وليبيريا[68].

وهنا يُلاحظ أن التهميش السياسي لا يتولد غالبا بفعل العزوف الذاتي للنسوة عن الانخراط في الأنشطة السياسية، بل توجد أسباب أخرى، لكنها جميعا تضافرت على دفع النسوة بعامة إلى تركيز اهتمامهن على منظمات المجتمع المدني نظرا إلى قلّة الصعوبات التي تحولُ دون مشاركتهنَّ وقيادتهنَّ لمثل هذه التنظيمات. ومثال ذلك حالة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تقود قيادات نسوية قرابة 230 منظمة غير حكومية تتشكّل جميعا من عضوية نحو 10 ملايين امرأة أمريكية، فضلا عن قيادة كُبرى المنظمات الخيرية والمؤسسات الأكاديمية الأمريكية[69]. أما في حالة الدول العربية بعامة، فنجد أن دائرة الإقصاء السياسي تَتَّسِّع بشكل كبير لتشمِل حتى الدول الداعمة منها لمشاركة المرأة السياسية، فوفقا لرأي الباحثة اللبنانية هَنا صوفي عبدالحي: «فإن الحضور الضعيف للمرأة العربية على الساحة السياسية لم يستطع بعد أن ينزَعَ عن المجالس النيابية حقيقة كونها مجالس ذكورية في الصميم كما هو حال المجتمع... إذ تجد المرأة نفسها في هذه الحالة مُستفرَدة أمام جَمْع ذكوري من النواب كأنَّها دخيلة على السياسة، أي دخيلةٌ على مجالٍ ذكوري لا مكانً

لها فيه؛ وتكون دوما في حُكم الموضوعة تحت المراقبة والامتحان في كل ما تقوم به من تحركات وما تَتَفوّه به من كلمات»[70].

ومن ثمَّ يمكن الخلوص إلى أن مجرد تغيير القوانين المقيِّدة لحقوق المرأة، كما هو الحال في البحرين والسعودية وسلطنة عمان وقطر، لا يعني أن المرأة قد أصبحت قادرة تلقائيا على ممارسة حقوقها، بل يحتاج الأمر إلى تغيير الذهنية الاجتماعية والثقافية كي تتقبَّل ابتداء إمكانية أن تتمتّع المرأة بحقوقها وتُتاح لها ممارستها على قدم المساواة مع الرجال. فهناك عراقيل بنيوية تتجسد في الموروث الاجتماعي والثقافي الذي يعطي الرجل أهليةَ وحقَّ التصويت والترشح، مقابل التشكيك في قدرة المرأة على ممارسة هذا الحق فضلا على أهليتها لشغل مراكز صنع القرار الإداري والسياسي. كذلك، تتحمل المرأة في منطقة الشرق الأوسط جزءا من المسؤولية، ذلك أن سلوكها الانتخابي في الدول التي تُقِّر لها بحق التصويت والترشح لا يقودها عادة إلى التصويت لمصلحة المرشحات، بل تتبنى كثير منهنَّ الفكرَ والسلوك المناقِضين لدعواتِ إنصافها وتمكينها، فيدفعها ذلك إلى التصويت للرجال من عين التوجه الفكري وعين انتمائها الاجتماعي والمناطقي. هذا الموقف لا يمكن تفسيره في ضوء انخفاض المستوى التعليمي، بل يُرجَّح أن يعود إلى واقع تزييف وعي المرأة وخضوعها لاستلابٍ فكري متشدد، منبعه الأساس في رؤى ومواقفٍ اجتماعية وثقافية لا تعاليم الدين ونُصوصه[71].

المبحث الثالث

نظام الكوتا النسوية في ميزان النقد

تعرض نظام الكوتا النسوية، شأنُه شأن سياسة التفضيل الإيجابي والحقوق الجماعية، لعديد من سهام النقد، وهي تدور في أغلبها الأعم حول مخاطرها بعامة على صعيد الهوية السياسية والثقافية للدولة. حيث ذهب البعض إلى إمكانية أن تتحول هذه الآليات إلى نقيضها فتعمل على تكريس التمييز الجنسي مجتمعيا وبصورة مباشرة، بينما يُشدِّد آخرون على المخاطر المحتملة لهذه السياسة على نموذج العدالة الذي يُعبِّر عنه المجتمع والنظام السياسي في الدول الديموقراطية بخاصة. ويمكن تبيان التفاصيل كما يلي:

أولا: من ناحية أن نظام الكوتا تدبيرٌ تَعويضي عن أخطاء الماضي

في معرض نقده للكوتا النسوية وسياسة التمييز الإيجابي، يعتقد كارل كوهين Carl Cohen أن التمييز الجنسي شأنه شأن التمييز العرقي لا يمكن أن يكونا معيارا للتعويض العادل عن أخطاء الماضي، لأن معيار الجنس أو العرق يُعَدُّ معيارا ناقصا ومُضَلِّلا من الناحية الأخلاقية. كذلك الحال بالنسبة إلى اللون والأصل القومي وغيرهما من الخصائص العَرَضية التي لا يحظى أيٌّ منها بثقلٍ أخلاقي. «فالمظالم التاريخية التي نسعى اليوم إلى معالجتها كانت أصلا نتاج حماقة أخلاقية moral stupidity... لأن الأعباء والمنافع كانت تُوزَّعُ على أسسٍ غير ذات صلةٍ كليا باستحقاق المرء». ومن ثم، فإن اعتماد هذا المعيار لتوزيع المنافع في يومنا الراهن يُولِّد الظلم نفسه الذي مُورِسَ في الماضي وبالطريقة نفسها، وذلك من خلال إضفاء ثقل أخلاقي على لون البشرة أو التمايز البيولوجي. وهذا العجز الأخلاقي يظهر بارزا للعيان ومن كِلا الجانبَين: «فمن حيث الجهة المُنتَفِعة، نجدهُ يَصُبُّ المنفعةَ good في مصلحة الجماعة الخطأ، ومن حيث الجهة المسؤولة، نجده يُحمِّلُ الجماعة الخطأ عِبء تلك المنفعة»[72]. من جانبٍ آخر «فإن مُجرد إلقاء اللوم والمسؤولية على الآخرين لن يساعد المحرومين في معالجة تلك المشاكل، فالجماعة التي تنظر إلى ذاتها من زاوية كونها ضحية victim سوف يؤدي بها ذلك إلى مجرد الإشفاق والرثاء الذاتي self-pity، وليس بناء الذات واحترامها وتقرير المصير، ثم سيقودها ذلك إلى البحث عن المنافع والامتيازات الخاصة التي لا تعمل إلا على عرقلة التقدم والتطور الاجتماعي»[73].

يعني ذلك أن نظام الكوتا النسوية سيفيد معنى التمييز الجنسي مثلما أن التمييز الإيجابي يُفيدُ معنى التمييز العرقي في نهاية المطاف؛ لأن كلا منهما قائمٌ على أساس المعاملة المتباينة لا المعاملة المتساوية. وهو ما يقودنا، وفقا لهذا المنظور، إلى ترسيخ التباينات الجنسية والإثنية والعرقية بين أفراد المجتمع ودخولها المجال العام وعلى نحوٍ مؤسساتي هذه المرة. ومن ثم، بدلا من أن يكون نظام الكوتا بخاصة وسيلة لمعالجة التفاوتات الجنسية والاقتصادية والاجتماعية، يَتَحوَّل إلى عاملٍ مُثيرٍ للتوتر والعداوة بين مُكوِّنات المجتمع ومن

خلال النَّفْخِ في رَمادِ المظالم التاريخية وجعلها سببا رئيسا لانتفاعِ النسوة وبعض الجماعات على حساب جماعة الذكور المهيمنة على مركز الدولة. من جانب آخر متصل، إن استمراريةَ نَظَرِ الفئة الاجتماعية لذاتها self باعتبارها ضحية ممارسات الأكثرية المهيمنة سيؤدي بها إلى إذلال ذاتها بذاتها وإضعافها، وذلك من أجل نَيلِ الامتيازات الخاصة وربَّما الاستزادة منها، فكلَّما نالتْ مزيدا من تلك الامتيازات ازداد إذلالها لنفسها بغية الحصول على مزيد منها. وقد يكون في هذا المنظور جانب من الصواب، لكون آليات التمكين السياسي بعامة قائمة في جزءٍ من بنائِها على أساس أخلاقي وهو «تعويض المحرومين عن أخطاء الماضي». ومن ثم فإن استمرارية التعويض واتساع نطاقهِ سيؤدي إلى اتكال الجماعات المحرومة (النساء) على هذه الآليات من أجل استحصال مزيد من المنافع والموارد لمصلحتها، مما يُصَعِّبُ إلغاء هذه الآليات مستقبلا لأن الجماعة المحرومة ستكون قد اعتَبَرَتها من حقوقها الخاصة فيزداد تمسكها بها ودفاعها عنها. لتكون من ثم مُعوقا يحول دون قيام المجتمع العادل[74].

ثانيًا: من ناحية أن نظام الكوتا آلية لخَلْق مجتمع عادل مستقبلا

إن نظام الكوتا بخاصة يعمل من جهة على ترسيخ عقلية الفرز والتصنيف بين أعضاء المكوِّنات المجتمعية، وذلك بتصنيف أعضاء كل جماعة منها غيرَهم من أعضاء الجماعات الأخرى استنادا إلى انتماءاتهم ومواقفهم من أعضاء الجماعة الأولى. ومن ثم، ففي مثل هذا المجتمع سيكون المرء مُصنَّفا تبعا لانتمائهِ شاءَ ذلك أو أبى، بحيث يغيبُ في هذا المجتمع مفهومُ «الفرد» ويشيعُ فيه مفهوم «عضوية الجماعة» لينعكس ذلك بصورة سلبية على الحس العام بالمواطنة، لأن الأخيرة أصلا ستغدو مفهومة من خلال عضوية المرء وانتمائهِ لهذه الجماعة أو تلك. ولأن المجتمع الذي يعتقده الليبراليون عموما مجتمعٌ تنافسي، فإن عقلية الفرز والتصنيف هذه ستؤدي إلى تعميق حدة التنافس والتعادي بين الجماعات بسبب سَعيها جميعا إلى نيل مزيد من المنافع والموارد، ليصبح مثل هذا التنافس مصدرا رئيسا من مصادر عدم الاستقرار في المجتمع ولاسيما في حال نُدرة المنافع أو غُدُوِّها نادرة بعد أن كانت وفيرة[75].

ومن جهةٍ أخرى، فإن كلا من نظام الكوتا وسياسة التمييز الإيجابي يسببان عمليا إحداث تمييزٍ عكسي reverse discrimination تجاه الذكور والبيض من ذَوي الكفاءة والمؤهلات اللازمة لشغل مركز وظيفي ما، أو الحصول على عقدٍ حكومي، أو نيل مقعدٍ دراسي أو مقعد نيابي مثلا. إذ تعمل هذه الآليات على استقطاع الفرص المتاحة أمام الذكور والبيض من ذوي الكفاءات ومنحها في المقابل للنساء والأقليات ممن قد لا يَحوزون الكفاءة والمؤهلات المطلوبة. وبذلك تنطوي هذه السياسة عمليا على خرقِ مبدأ تكافؤ الفرص من أجل تحقيق المساواة في المردود، فيسبب ذلك بدورهِ حرمان الأفراد من ذَوي الكفاءة[76].

الخاتمة

النسوية في ميزان النَّقد

«لَنْ تُحلَّ مشاكل النسوة عبر إزالة التمييز الجنسي فقط، بل ينبغي أيضا اللجوء إلى تقاسم السلطة والنفوذ»

سبق أن أشرنا إلى أنه حينما صدر كتاب ماري وولستونكرافت الموسوم بـ «دفاع عن حقوق المرأة» في العام 1792، كان ذلك إيذانا بانطلاق الحركة النسوية بصورة مُنظَّمة صوبَ المُطالَبة بمجموعة الحقوق والحريات الأساسية على قدم المساواة مع الرجال. حيث يتعلَّقُ بعض هذه الحقوق برفاه المرأة والاستحقاقات الوثيقة الصِّلة بدعم الرفاه، بينما يتمثّل البعض الآخر من هذه الحقوق في تمكين المرأة وتحرير إرادتها وقدراتها الذاتية. ومن ثم كان هذا الكتاب بمنزلة «مانفيستو الحركة النسوية» حتى فترة غير بعيدة، بدليل أن مهمات الحركة وأنشطتها قد تَمحوَرتْ أولا وقبل كل شيء حول

العمل من أجل معاملة أفضل للمرأة مقارنة مع الرجل، إذ انصب الاهتمام على رفاه المرأة. ثمّ اتسعتْ دائرة هذا الهدف تدريجيا لتنتقل من «المساواة والرفاه» إلى المطالبة بحق «التصويت والترشيح»، ثم تجاوز ذلك إلى وجوب تحقيق «العدالة وتمكين المرأة». فوفقا للمفكِّر أمارتيا صن، لم تَعُد النساء مجرّد مُتلقّيات سلبيات لِعونٍ يُعزِّزُ من الرفاه، بل بدأنَ يُصبِحْنَ «عناصر نشطة وفعّالة في مجال الدعوة إلى التغيير: أي إن النسوة قوى دينامية داعمة للتحولات الاجتماعية التي يُمكن أن تُغيِّرَ حياة كل من المرأة والرجل»[1].

ويُمكن تناول أبرز النقاط التي حاولت النسوية بوصفها نظريةً، أو ربما نظرياتٍ، إرساءَها باعتبارها إطارا مرجعيا للحركة النسوية بخاصة والحركات النسائية بعامة، حيث تحاول النسويات من خلالها الدفاعَ عن وجهات نظرهن وتصوراتهن لأوضاع النساء والحلول المناسبة لها، والتحول من ثم صوبَ طرح بعض التساؤلات التي تَعِن على بال الباحثين في هذا الصدد، وما الذي يمكن قوله بشأنِ ما يُتَوَقَّعُ لِمثل هذه الأفكار أنْ تؤديَ إليه من نتائج على صعيد بنى المجتمع وقِيَمِه ومُثُلِه العليا.

لِنحاول بداية تلخيص أبرزَ القضايا التي سَعَتْ النسوية إلى تأكيدها، وخصوصا لدى التيارات الأكثر حداثة منها. تمثلت هذه القضايا في تأكيد مفهوم الجندر (النوع الاجتماعي)، من حيث العمل على إضفاء أهميةٍ خاصة عليه لا بوصفه تمايزا ناشِئا بحكم الطبيعة والبَيولوجيا، بل بوصفهِ ترتيبات مُصْطَنَعة عمل المجتمع المحكوم حكما ذكوريا على إنشائها خدمة ودفاعا عن مصالح الذكور، ومن ثم التعامل معها باعتبارها آليةً تَنْشطُ في جميع مناحي الحياة؛ في التربية وفي التعليم، في البيت والشارع، في المدرسة وسوق العمل، كذلك في السياسة والاقتصاد بعامة، إلى الدرجة التي تجعل من الحياة كلها تبدو كأنها تدورُ حول صراع بين ضِدَّين؛ أي محاولة الرجل فرضَ سيطرتهِ على المرأة، ومقاومة الأخيرة المتواصلة، وذلك في مَسعى هادِفٍ منها إلى تحقيق حريتها وانعتاقِها من سلطة الرجل. أما شرط الصراع فهو أنْ ينتهي بتسليمِ أحدهما (الرجل) والقبول بشروط الآخر (المرأة). ولكن ترى ما الشروط التي يَجب على الرجل أو جنس الرجال الوفاء بها كي ينتهي هذا الصراع أو «الثورة الكبرى» **the great revolution**، على حد تعبير السيّدة أوكين[2].

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل، تَنْظُرُ كثير من النسويات المعاصرات إلى مفهوم المساواة من زاوية نَظَرٍ تتجاوز المساواة القانونية. إذ لا بدَّ أنْ تكون الغاية من المساواة هي جعل الاختلاف الجنسي عديم القيمة اجتماعيا، ومن ثم التوسيع من دائرة ذلك ليشملَ الجوانب الأخرى غير الاجتماعية. ذلك أن النساء يجب ألا يدفَعْنَ ثمن اختلافهنَّ وتمايزهنَّ عن الرجال كأن اختلافهن الجنسي والبَيولوجي هو جريمة يجب عقابهن عليها، أو هو ذَنْبٌ ينبغي عليهن التكفير عنهُ دوما من خلال إطاعة الرجل والخضوعِ لِهيمنته.

اتساقا مع هذا المنظور النسوي، حينما يُصْبِحُ الأمر متمثِّلا في موضوع «الهيمنة» Domination، تقول كاثرين ماكينون Kathren Mackinnon إنه لَنْ تُحلَّ مشاكل النسوة عبر إزالة التمييز الجنسي فقط، بل ينبغي أيضا اللجوء إلى تقاسم السلطة والنفوذ presence of power بين النساء والرجال؛ «ذلك أن المساواة لا تعني فقط تكافؤ الفرص عند الترشُّح للأدوار التي حدَّدها الرجال مُسَّبقا، بل أيضا إمكانية تحديد النساء أدوارا اجتماعية أو خلق أدوارٍ أُخرى غير محدَّدة الجَندر، تَصلُحُ للنساء والرجال على حدٍّ سواء». وستُفضي إعادة هيكلة الأدوار الاجتماعية وتقاسم السلطة والنفوذ بالضرورة إلى بناء مجتمعٍ مختلف عن ذلك الذي نَعيشُ فيهِ. ولو وُزِّعت السلطة بصورةٍ عادلة منذ اللحظة الأولى لعملية بناء المجتمع ومؤسسات الدولة لما وَجَدنا أنفسنا أصلا أمام الترتيب الراهن للأدوار الاجتماعية والسياسية، حيث الوظائف والمراكز النسائية تحظى بمنزلةٍ أقل شأنا ومكانة من تلك التي يَشغلها الرجال بعامة[3]. وفي عين هذا الاتجاه النسوي، تُشدِّدُ الباحثة إليزابيث غروس Elizabeth Gross على أن مُناهَضة الاستعباد الجنسي sexual subordination تَتطلَّبُ التوقف عن فهم العدالة من خلال المساواة القانونية. كما يجب أنْ تكون للنساء الحرية في إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية. ومن ثم، فإن الأجدر بهنَّ تحديد مشروعهنَّ باعتبارهِ سياسة هادفة إلى تحقيق «الاستقلال الذاتي» autonomy أكثر منه مشروعا معنيا بتحقيق «المساواة» equality. فهي تقول: «إن الاستقلال الذاتي يعني حقَّ المَرء في أنْ يُدرِكَ ويرى نَفسه وفق ما يَختارهُ بذاتهِ مِن الرؤى، وهو ما قد يَفترِض أحيانا اندماجا أو تحالفا مع جماعاتٍ أُخرى أو أفراد آخرين... [كما] يشتمل النضال من أجل المساواة على فرضيةٍ مفادها قبول

المرء المعايير السائدة والانسجام مع مُقتضياتها واحتمالاتها. أمَّا من الجانبٍ الآخر، فإن النضال من أجل الاستقلال الذاتي يَفتَرِضُ أن للمرء الحقَّ في رفض هذه المعايير وخلق معايير أخرى جديدة»[4] تنسجم مع طبيعة مَطالِبِه واحتياجاتِه المشروعة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن سياق التطورات الفكرية والعملية التي شهدتها الحركة النسوية ونظريتها على امتداد مراحلها التاريخية المُتعاقِبة، لم يمنع من تعرضِ الحركة لانتقاداتٍ كثيرة من قبل معارضيها بخاصة، ويمكن تبيان أبرزها على النحو التالي:

1 - أن الحركة النسوية منذ بداية نشوئها كانت تحمل معها إشكاليةَ «معنى الحركة وماهيّة وجودها». فإذا كان مفهوم «الحركة النسوية» يعني الاهتمام بعامة القضايا المؤثِّرة في النساء ومصالِحهنَّ، فإن ذلك سيجعل من أيِّ شخص «نسويا» مادامَ له عين هذا الاهتمام. وعندئذ سيغدو نطاق الحركة ومعناها نطاقا عاما وفَضفاضا، لِكون الحركة النسويةً أصلا ستغدو مُعرَّفة بموضوعِ اهتمامها الجوهري وهو «النساء» وعلى المنوال نفسه الذي عُرِّفَت فيه الاشتراكية بموضوع «الفقراء والبروليتاريا». فيمكن حينئذٍ تصنيف المُصلحين الاجتماعيين مثلا باعتبارهم نسويين بحكم طبيعة أنشطتهم الاجتماعية وليس لأنهم يَشترِكونَ في تحليلٍ اجتماعي معين أو روح انتقاديةٍ ما. ومن ثم سيغدو من الصعوبة بمكان تثبيت معنى «الحركة النسوية» لأنَ النسويات سَيَجِدْنَ أنفسهنَّ مُنخرِطات عمليا في أنشطةٍ كثيرة ومن منظورات متفاوتة للغاية. وإشكالية المعنى والماهيّة هذه تطورت خلال الستينيات والسبعينيات الماضية: فمن ناحية تميَّزتِ الحركة بالعُمومية في مُخاطبتِها جميعَ النساء باعتبارهنَّ مشاركات في الحركة، ومن ناحيةٍ أخرى توجد اقتصاريةٌ لِممارستها وأنشطتها الحالية من حيث التركيز على قضايا محدّدة تشمل أصنافا معينة من النساء، على الرغم من تأكيد الحركة على اختلاف النساء عن الرجال وتمايز هويتهنَّ الجماعية[5].

2 - تُنْتَقَدُ الحركة النسوية من زاوية كونها ليست حركة عالمية بل هي ظاهرة غربية، أي إنها مازالتْ أسيرة «النرجسية» الثقافية الغربية. حيث تفترض بعض النسويات الغربيات أنه يمكن تحسين أوضاع جموع النساء غير الغربيات من خلال طروحات النسوية الغربية. وهنا تُلاحِظُ تشاندرا تالبيد موهانتي أن النسوية الغربية

كثيرا ما تَتصوَّر «المرأة العاديّة في العالم الثالث» باعتبارها تعيش حياة منقوصة نُقصانا جوهريا قائما على أساس جندرها الأُنثوي، بحيث يُنظر إليها باعتبارها مقيَّدة ومكبوتة جنسيا، وأنها مُنتمية إلى «العالم الثالث»، أي إنها جاهلة، فقيرة، مقيَّدة بالتقاليد، محصورة في نطاق الأُسرة. من جهة أخرى، ترى كوماري جاياوردينا Jayawardena «أن مفهوم النسوية باتَ مصدرا لِكثيرٍ من الخَلط والإرباك في دول العالم الثالث وبأساليب مختلفة. فكثيرا ما يَزعمُ أهل التقاليد والمحافظون السياسيون بل حتى بعض اليساريين أن النسوية من مُنتجات الرأسمالية الغربية «المنحطة»، أي إنها قائمة على ثقافة أجنبية لا تُلائم النساء في العالم الثالث، بمعنى أنها أيديولوجيةُ نساءٍ برجوازيات ومَوضِعُها في الغرب حصرا، وأنها تجعل النساء يَغْتَرِبْنَ عن ثقافتهنَّ أو يَخْرُجنَ عن مسارها؛ عن الدين والمسؤوليات الأُسرية من ناحية، وعن أشكال النضال الثوري من أجل التحرر القومي ومن أجل الاشتراكية من ناحيةٍ أخرى». لعلَّ المفارقة هنا تَتجسَّدُ في أن المُعَادين للنسوية من غير الغربيات والكثير من النسويات الغربيات يتقاسمنَ معا الاعتقاد بأن الحركة النسوية أساسا ظاهرة غربية، وهذا في الواقع اعتقاد خطأ للغاية. ذلك أن النساء في آسيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا يُناضلنَ منذ القرن التاسع عشر في سبيل التحرر من دائرة الخضوع والخنوع سواء عبر الحركات التحررية القومية، أو حركات الطبقة العاملة، أو تمرّدات الفلاحين[6].

وربّما يُنتقد هذا التصوّر نفسه، أي القول بوجود النسوية العالمية، من حيث إن هناك مخاطر لِتخيُّلِ مجتمع نسوي عالمي وفي مقدِّمتها أن هذا التَخيُّل يُسلمنا إلى راحةٍ نفسية مَبنية على أسسٍ غير واقعية، وإلى مشاعر عارِمة بالانتماء والاهتمام بموضوع غير ملموس أصلا، بحيث إن ذلك سيصرف انتباهنا عن الواقع المزري لمعظم المجتمعات العالم ثالثية التي تعيش فيها الحركة النسوية، بكل ما تشتمل عليهِ تلك المجتمعات من تخلفٍ وبؤس وفقر مُدْقع، فضلا على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية الحادة سواء داخل كل مجتمعٍ منها على حدة أو بينها وبين المجتمعات الديموقراطية الليبرالية.

في مقابل ذلك، تنظر أليسون جاغار إلى مثل هذه العالمية من زاويةٍ إيجابية وهي أننا حينما نَتخيَّلُ مجتمعا للخطاب النسوي العالمي، يجب علينا مُجانَبةَ توليد

صورٍ نسوية مثالية لا تَمتُّ إلى الواقع بصلة، وبدلا من هذا ينبغي علينا معرفة كيف أن التجمعات النسوية العالمية هي كيانات حقيقية قد بَدأ وجودها الفعلي عبر المنظمات والشبكات مُتَعدِّدِية القومية، بحيث يُناقشن حول مسائل تتجاوز حدود القوميات، كما يتعاونَّ في شبكات متعددة ومتداخلة من الأفراد والمجتمعات ووفق أجندات متباينة. «إنّه تجمّعٌ قيد التشكيل، وهو بهذا المعنى ليس مثاليا ولا خياليا فقط بل يُعاد تَخيُّلهُ باستمرار أيضا. إن التَخيّلات النسوية تُجسِّدُ مُثُلا عُليا نَطمح إلى تحقيقها، إنهُ تَخيُّلُ مجتمعٍ للخطاب النسوي العالمي دائما ما نَنشدُ أنْ يكون أكثر شمولية وانفتاحا»[7].

3 - أن النظرية النسوية تتجاهل موضوعا جوهريا وهو أن النساء يَتفاوتْنَ أصلا في حيازة عناصر القوة المادية، بمعنى أن النساء لَسْنَ ضعيفات ومَغبونات بشكلٍ متساوٍ من حيث النواحي العرقية والطبقية والقومية والدينية والجنسية. وذلك لِكونِ النساء أنفسهن، شأنهن شأن الرجال، متفاوتات في انتماءاتهن. فالنساء المنتميات إلى الأكثرية المهيمنة يَمْتَلِكْنَ عناصر القوة بصورةٍ مباشرة أو عن طريق علاقات القرابة مقارنة بغيرهن من النساء المنتميات إلى الأقليات والطبقة الدنيا. ومن ثم تغدو آراء وأفكار النساء المنتميات إلى الأكثرية المهيمنة هي الآراء المسموعة ومحل التأثير مقارنة بالنساء الأخريات. ففي الولايات المتّحدة مثلا، نجد أنّ أصوات النساء التي من المُرَجَّحِ أنْ تكون مؤثّرة ومسموعة هي أصوات النساء «البيض الأنجلو-سَكسون المسيحيات غير الشّاذات جنسيا»، اللاتي ينتمينَ إلى الطبقة الوسطى مقارنة مع نساء اللاتينو (الهيسبان) والسود والآسيويات[8].

وفي عين هذا السياق، تقول الباحثة الهيسبانية ماريا لوغونيس Lugones María وضمن إطار زَعْمِها بكون النسوية نظرية أنجلو-سَكسونية، «إننا لا نستطيع التَعرُّفَ على أنفسنا في هذه النظرية، إنها تخلق فينا انفصاما تشيزوفرينيا بين اهتمامِنا بأنفسنا بوصفنا نساء وبين أنفسنا بوصفنا هيسبانيات، وهو انفصامٌ لا نشعر به بطريقةٍ أخرى. لذا، فإنها تبدو لنا أنها تُجْبِرنا على التشبُّهِ بنسخةٍ ما من الثقافة الأنجلو-سَكسونية مهما كانت تلك النسخة مُنقّحة. حيث تبدو كأنّها تَطلُبُ منّا أنْ نُغادر مجتمعاتنا أو أنْ نصبح غريبات تماما فيها بحيث نَشعر بأنّنا فارغات»[9].

ويبدو أن أصل هذه المشكلة يعود إلى بدايات نشوء الحركة النسوية، حيث ركّزت اهتمامها على قضايا النساء البرجوازيات ومشكلات نساء الأكثرية المُهيمنة، بحكم انتماء المُنظِّرات والباحثات النسويات حتى الستينيات المنصرمة إلى هذه الأكثرية ثقافيا وطبقيا وفكريا. وقد ولَّدَ ذلك توتّرا لاحقا بين النسويات الغربيات من جهة وبينهم وبين النسويات غير الغربيات من جهةٍ أخرى، وذلك في سياق تطوّر الحركة وطروحاتها تاريخيا. ونتج عن ذلك شعور بالاغتراب لدى النساء غير المنتميات إلى الأكثرية المهيمنة سواء تجاه النظرية النسوية من حيث عدم تعبيرها عن الخصوصيات الثقافية والطبقية داخل المجتمع الواحد من ناحية، أو من حيث عدم تعبير هذه النظرية عن خصوصيات مجتمعات العالم الثالث من ناحية أُخرى؛ مما أتاح السبيل أمام بروز اتجاهات نسوية متعددة ومتفاوتة لاسيما بعد التسعينيات المنصرمة. فاليوم يتحدثُ الكثير من الباحثين عن نظريات نسوية وليس نظرية نسوية واحدة، إشارة منهم إلى تفاوت الحركات النسوية تاريخيّا في آسيا وأوروبا والأمريكتين[10].

4 - عمدت الحركة النسوية وبثقة كبيرة إلى التسليم بوجود هوية مشتركة نسوية، بحيث يُعبَّر عنها غالبا باستخدام ضمير الجمع «نحن» في سياق الأدبيات النسوية حتى اللحظة الراهنة. هذه الهوية المشتركة استندت إلى فكرة أن النساء يَتَشاطرنَ وضعا خارجيا External Status مَفروضا عليهنَّ ويتمثّل في الاضطهاد الاقتصادي والاستغلال التجاري والتمييز القانوني بخاصة المعمول بهِ لمصلحة الذكور من جانب، ومن جانب آخر تَتقاسَمُ النساء ردَّ فعلٍ داخليا يَتجسَّد في مشاعر العَجز والدونية وضيق الأفق. ومن ثم، فُهِم الموروث والتجارب التي عاشتها النساء بعامة بما فيه ذلك الوضع الخارجي والسلوك الإقصائي الخارجي تجاههنَّ (من قبل الذُكور) باعتباره أساس تضامن النساء وهويتهنَّ المشتركة، فقد نُظِر إلى ميول النساء السياسية وتنظيماتهن باعتبارها تعبيرا عن المشاعر والتجارب والهوية المشتركة[11]. غير أن واقع الحال يتنافى مع وجود هذه الهوية المشتركة ولاسيما في المجال السياسي وصناعة القرار، حيث تُقصى فيه النساء على المستوى العالمي، وربما يرجعُ ذلك إلى أسبابٍ مركزية متعددة من أهمها:

أ - عُزوفُ النساء ذاتيا عن ولوج المجال السياسي نظرا إلى الاعتقاد السائد في أوساطهن بكون السياسة «لعبة فاسدة»؛ ومن ثم التوجُّهُ ذاتيا إلى العمل في

منظمات المجتمع المدني. ومثال ذلك حال النسوة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تقود النساء فيها قرابة 230 مُنظَّمة غير حكومية، وهؤلاء يمثلن زهاء 10 ملايين امرأة أمريكية.

ب - قلّةُ ثقة النساء بأنفسهن لِتولي المناصب القيادية وصناعة القرار السياسي نتيجة للاعتقاد السائد في أوساطهن بأن النساء عاطفيات ورحيمات بالشكل الذي يَحول دون تمكنِّهن من إدارة المراكز السياسية. فمثلا، نجد أن 75 في المائة من النساء الأمريكيات لا يَثِقنَ بقدرة النساء على إدارة المهمات السياسية والإدارية، ومن ثم لا يُصوِّتْنَ لمصلحة النساء في الانتخابات البرلمانية والرئاسية(12). وتزداد حِدّة الإقصاء والتهميش النسوي في دول العالم الثالث؛ فقد تَحوّلتْ فيها الحركة النسوية إلى مشروع دولة State's Project لا حركة شعبية، حيث تعمل هذه الحركة على تنفيذ أجندة ترويجية للسلطة الحاكمة. فغدت بذلك التنظيمات النسوية مجرد انعكاس للنظام السياسي ومجرد «شعار» ترفعهُ الدولة لإحرازِ مكاسب سياسية داخلية أو وجاهة دولية. وهو ما حَوَّلَ الحركة النسوية في المنطقة العربية بعامة إلى نسوية الدولة State's Feminism، أي اضطلاع النظام السياسي بإيصالِ بعض النسوة إلى المراكز السياسية، ليس لِكونهنّ يُمثِّلن مصالح النساء بل لأنهنَّ سيُضحّينَ بهذه المصالح خدمة للنظام السياسي نفسه. مما يُعطي النظام السياسي قَدرا عاليا من التَحكّم في التنظيمات النسوية، ويُسهِّلُ من استعمالهِ للنسوة في خدمة مصالحهِ ضد قوى المعارضة السياسية(13).

ويمكن تفسيرُ غياب مثل هذه الهوية المشتركة، أو قُصور فاعليتها في أحسن الأحوال، بعدم امتلاك المرأة والحركة النسوية لِتصوُّرات موحَّدة ولغة موحَّدة قادرة على الإفصاح عن الأذى الواقع عليها وعن احتياجاتها. أما المطروح عمليا من خطابٍ ونصوص فلا يشتمل على مثل هذه اللغة الموحَّدة والخاصة بطبيعة مشكلات المرأة وخنوعها وقهرها في ظلِّ النظام الذُكوري. ووفقا لِتعبير أليسون جاغار: «أن خلقَ لغةٍ جديدة هو في حُكْمِ تعريفه مشروعٌ جَمعي وليس شيئا يمكن أن يُنجِزَهُ فردٌ بمفرده. فالمرأة الخانعة تستطيع أنْ تَتغلَّبَ على صَمْتِها فقط عن طريق التشارك مع نساءٍ أُخْرَيات خانعات بغية تطوير لغةٍ عامةٍ تُعبِّرُ عن خبراتهنَّ المشتركة. ولا بدَّ أنْ تُصبحَ المرأة الخانِعة تلك عضوا في جماعةٍ تَضَعُ لِذاتها تعريفا صريحا بأنها جماعة تتقاسم

ظروفَ قهرٍ مشتركة... وفقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نساء أُخريات لهنَّ أوضاع مماثلة... تستطيع المرأة الخانعة أنْ ترى نفسها خانعةً، وبهذه الطريقة فقط تستطيع أنْ تُحطِّمَ الحواجز التي تحول بينها وبين أنْ تتكلّم. إذ إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميّزة للنساء يَتطلَّبُ لغة، واللغة هذه تتطلّبُ بدورها مجتمعا. ومن دون أيٍّ من هذين المَطلَبَين يظلُّ من المستحيل بُزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة»[14].

إضافة إلى ذلك، ربما يَصْدُقُ القول بأن انقسام الحركة النسوية المعاصرة واستمرارية الخلافات الفكرية بين الاتجاهات النسوية، يُعدان شاهِدين على الصعوبة البالغة للوصول إلى تعريفٍ نسوي مشترك للحركة النسوية. فقد أصبح من المنطقي في راهنِ الأيام الإشارة إلى تعددِ الحركات النسوية واختلافاتها لا الحديث عن حركةٍ واحدة. بحيث قادت التوجهات المختلفة للحركة النسوية إلى أنْ تُصبح اتجاهاتها عبارة عن تنظيمات وأجزاء بعضها منفصل عن بعضٍ، ولكن بعضها مُتَّصل ببعضٍ فكريا. وبدلا من وجود حوار نسوي داخلي، توجد تسميات أخرى لهذه التنظيمات والأجزاء: فهناك نسويات راديكاليات، ونسويات اشتراكيات، ونسويات مِثليات جنسيا، ونسويات السود واللاتينو. فكلَّ جماعةٍ منها تَحوزُ إحساسها الخاص بهويتها النسوية. وكلّ منها تنظر إلى نفسها باعتبارها الحركة النسوية الوحيدة ذات الشأن، في مقابل تجاهل غيرها من الاتجاهات الأخرى وانتقادها[15]. ويحول ذلك في نهاية المطاف دون صياغة خطاب نسوي سياسي وفكري موحَّد، كذلك يحول دون فاعلية الهوية النسوية المشتركة في حال وجودها، وذلك بالشكل الذي يجعلُ النسوة دَوما عُرضة للتهميش سياسيا وفي مراكز صناعة القرار عينها، وفي الانتخابات النيابية، سواء من قبل الرجال أو من قبل النسوة أنفسهنَّ بعضهن تجاه بعضٍ.

على أي حال، يُمكن القول بكلماتٍ أخرى إن قضية المرأة بشكلٍ عام تدور - أو هكذا تبدو لنا – في ضوء هذه الانتقادات وربما أخرى غيرها، حول مِحوَرَين جوهريَّين: يتعلَّقُ الأول بموقف الرجل من المرأة، أما الثاني، فيتمثل بمطالب وحاجات خاصة تعتقد المرأة أنها قد اسْتُثنِيَتْ منها من دون وَجهِ حق. وفيما يَتَّصِلُ بالمحور الأول والمتجسِّدِ في موقف الرجل من المرأة، فسوف نجد أنه غالبا ما أُرجع من قِبل النسويات بخاصة إلى كراهيةٍ واحتقار عُبِّر عنهما بمصطلح «مُعاداة

النساء». ولنا أن نتساءل هنا: ترى هل هو تعبيرٌ فعلي عن كُرهٍ واحتقارٍ قد استَوجَبَ من ثم التبعية والاضطهاد الذي وقعت النساء ضَحيتَهُ بشكلٍ عام، وهو غالبا ما اشتكتْ منه النسويات، أم هو تعبيرٌ عن مشاعر أخرى قد لا تَستدعي بالضرورة مثل هذه الممارسات التي صَوَّرَتها بعضٌ من تيارات النسوية تلك، يُضافُ إليها عددٌ لا بأس به من المُنَظِّرات والناشطات سواء العاملات في الحقول الأكاديمية المختلفة أو في الحركات السياسية المدافعة عن حقوق النساء ومعاناتهن في إطار العلاقة مع الرجال سواء في الحقل الخاص أو العام؟

من أجل الإجابة عن هذا التساؤل، لا بد بداية من الاتفاق على قضيتَين أساسيتَين نعتقد بأهميتهما في هذا المجال: الأولى، وتتمثل بكون النساء مخلوقات لا يَعِشْنَ في عُزلة عن العالم، بل هنَّ رُكنٌ أساسي في حياة مجتمعٍ بشري تَتَشارَكُ الوجودَ والتفاعل فيه المرأةُ إلى جانب الرجل كأفراد في المقام الأول، مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج على مصير المجتمع ووجوده ككل. فضلا على الاعتبارات الأخرى المتعلقة بالجانبين النفسي والعاطفي لِكلٍّ منهما. أما القضية الثانية، فهي تتمثل في واقع الانقسام الجنسي المفروض طبيعيا على البشر بين الرجال والنساء، وهو ما يعني امتلاك كل من هذين الجنسَين خصائص تشريحية وتركيبات سَيكولوجية يَتميَّزُ كل منهما بها عن الآخر. وسوف تُملي هذه من ناحيتها ميولا وأدوارا ووظائفَ فردية واجتماعية خاصة يجد كل منهما نفسَهُ مدفوعا بها للتصرف تحت تأثيراتها، ويَتَعيَّنُ عليهما من ثم ممارستها. هذا إلى جانب أن مثل هذا الانقسام الجنسي ذي المَنشأ البَيولوجي ستترتب عليه قضيةٌ أخرى لا تَقِلُّ أهمية، ألا وهي واقعة التكامل بين الجنسَين والمُعبَّر عنها بحاجةِ كلٍّ منهما إلى الآخر من أجل بقاء واستمرارية النوع البشري، وهو ما تؤكده على أي حال دي بوفوار بقولها: «ليس [للنساء] ماضٍ، أو تاريخ، أو ديانة خاصة بهنَّ؛ وليس لديهنَّ كالكادحين تضامنٌ في العمل والمصالح؛ حتى إنه ليس لديهنَّ ذلك التجمع المكاني الذي يجعل سود أمريكا ويهود الغيتو وعُمَّال سان دِني أو مصانع رينو مجموعة [اجتماعية]. إنهن يَعِشْنَ مُتَفَرِّقات بين الرجال، يَربطهنَّ المَسْكَنُ والعمل والمصالح الاقتصادية والوضع الاجتماعي ببعض الرجال - الأب أو الزوج - أكثر مما يَربطهنَّ بالنساء الأخريات... قد يَتوخى الكادح ذَبح الطبقة الحاكمة؛ وقد يحلم يهوديٌ أو أسودٌ مُتَعصِّبان بالحصول على سر

القنبلة الذرية وصُنع عالَم يهودي أو أسود بأكمله؛ أما المرأة فهي لا تستطيع إبادة الذكور حتى في أحلامها. فما يَربِطها بِقامعها لا يشبهُ أيَّ رباطٍ آخر. والزوجان وحدةٌ أساس يتمسك طرفاها أحدهما بالآخر: ومن المستحيل شَطْرَ المجتمع وفق الجنس. وهذا ما يُميِّزُ المرأةَ بشكلٍ أساس؛ أنها الآخر في وسط كلٍّ يكونُ طَرَفاهُ ضروريَّين لِبَعضهما»[16].

ولن يُغيِّرَ من الأمر شيئا مَيلُ البعض من تيارات النسوية إلى نُكرانِ هذه الحقيقة، وذلك بِدَعوى أن مثل هذا الانقسام الجنسي وما تَرتَّبَ عليهِ من أدوارٍ أنما يَرجِعُ في أساسهِ إلى المجتمع وليس الطبيعة. وذلك لأن مثل هذا القول، حتى لو سَلَّمْنا ببعضٍ من حيثياته وخصوصا المتعلقة منها بالتربية والتنشئة الاجتماعية، أنما يُخفي أغراضا تأتي في مُقدِّمتها تهيئةُ الأذهان من أجل تَقَبُّلِ ترتيبات وخلق وقائع تَستهدِفُ إيجاد تصورٍ جديد عن العالم – وهو ما لم تُنْكِرْهُ القائلات بهذا الاتجاه على أي حال – يُلغى فيه هذا التمايز الثنائي، ومباشرة إيجاد بدائل أخرى عن القيم والالتزامات الناظمة للحياة الاجتماعية القائمة، والتي لا تأخذ في حُسبانها العمل على التخلص من أوضاع الاستغلال الذي فَرَضَتْهُ طبيعة التمايزات الطبقية والعرقية ونتائج تاريخٍ مُتطاولٍ من العبودية والاستغلال الكولونيالي للعوالم غير الغربية، والتي جعلت من المرأة إلى جانب الرجل ضحية له، إن لم نتطرف ونذهب إلى القول بأن المرأة كانت الضحية الأولى في معاناتها لمثل تلك الظروف. كما يسعى مؤيدو هذا القول إلى المطالبة بإتاحة السبيل أمام تعبيراتٍ عن الحرية تُزيل عن المرأة قيودها التي تَطلَّبَتْ منها أداء أدوارها التقليدية السابقة المرتبطة بالمجال الخاص، وكذلك إتاحة السبيل أمام الاختيارات المتعلقة بالميول الجنسية الخاصة بالاقتران بالجنس الآخر؛ أي الرجل. ولكن، وليسمح لنا القارئ بالتساؤل التالي: ألا يَدفَعُ مثل هذا التصور إلى إنتاج حالاتٍ من عدم الاستقرار النفسي والمجتمعي وفوضى أخلاقية وتداخلٍ في الأدوار والوظائف الاجتماعية والثقافية بخاصة؟ وربما قد لا نُجاوزُ الصواب حينما نَصفُ مثل هذا التصور بأنه وصفةٌ تهدف إلى تغيير العالم، ولكن بالمعنى الذي يَنْصَرِفُ إلى هَدمهِ، باعتقادنا.

نحن نزعم - وخصوصا إذا ما اتفقنا على الافتراض الأساس الذي بدأنا به هذه الخاتمة - أن المواقف التي اتخذها الرجال حيال النساء، ربما لم تكن على هذا

الشكل المتطرف الذي صَوَّرَتهُ النسويات. فمن الصواب القول بأن هناك كثيرا من تجارب ووقائع العنف والأذى النفسي قد وقعت كثيرٌ من النساء ضحية لها في عديد من المجتمعات بشكلٍ متواصل وعلى مرِّ الزمن، ولايزال الحال كذلك على رغم كثير مما أُنجز على صعيد التشريعات والإجراءات السياسية وغير السياسية الأخرى - والكثير منه كان قد تم تحت الضغط الذي مَثَّلَتهُ مُطالَبات النسويات بالمساواة والعدالة - التي فُرضت وخصوصا في المجالس التشريعية وأماكن العمل وفي حقل وسائل الاتصال الجماهيري، بيد أن أسبابها لم تأتِ دائما من جرَّاء كُرهِ الرجل لهنَّ أو احتقارِهنَّ؛ فربما عملت فيها ظروف وعوامل أخرى تستقي عناصرها الأساسية من البيئة المادية والثقافية إضافة إلى نمط التطور الخاص الذي أحاط بتجارب تلك المجتمعات مكانا وزمانا. تقول دي بوفوار: «إنهُ على رغم الخرافات لا يَفْرِضُ أي قدرٍ فيسيولوجي على الذكر أو الأنثى كما هما عدائية أزلية؛ حتى السُرعوفة(*) الراهبة الشهيرة لا تأكل ذَكَرَها إلا إذا لم تجدْ غذاء غيرهُ ولمصلحة النوع... في الحقيقة، من المستحيل كشف تنافس فيسيولوجي بين الذكر والأنثى البشريَّين ولو بسوءِ نيّة»[17].

ما نَعتَقِدُهُ هو أن ما عمل على إنتاج هذه الظاهرة أو على الأقل في جزءٍ رئيس منها؛ أي ظاهرة عدم المساواة والاضطهاد في العلاقة بين المرأة والرجل، أنما تَجدُ أساسه في مزيج من العواطف التي زَحَمَتْ عقول النساء ونفوسهن خوفا وأثرَةً؛ أي خوفا مما يمكن أنْ تَؤولَ إليه أحوالهن ومصائرهن بسببِ ما جُبِلْنَ عليه من رِّقةٍ وضعف، وذلك في عالم تصارعي عنيف ربما يُذكِّرُ بحالة الطبيعة الهُوبزية، وبخاصةٍ في بيئاتٍ غَلَبَتْ عليهاً نُدرة الموارد وصعوبة الحصول عليها إلا بِشَقِّ الأنفس وما أكثرها إبَّان تلك العهود. هذا إلى جانب حاجة الرجل الوجودية إلى المرأة، والتي غالبا ما عَبَّرَتْ عن نفسها من خلال العمل على كَسْبِ ودِّ النساء، والتخوف من ناحيةٍ أخرى، من منافسة الآخرين لهم على نَيل الحَظوة والمكانة لديهنَّ. يدعم ذلك كله الحاجة الطبيعية إلى الأمن النفسي ونزعة البقاء لدى النوع البشري ومشاعر الاستمرار المُعبَّر عنها بالأُبُوة والبُنوة التي تأتي من صُلْبِهِ.

(*) وهي حشرة تُطلَق عليها تسميات عدة مثل: «فَرَسُ النبي» و«جَمَلُ اليهود» و«جَمَلُ سليمان» و«الراهبة». [المؤلفان].

لهذه الأسباب وربما لأُخرى غيرها، فإننا نعتقد أن القول بِكَراهية ومُعاداة النساء sexism مع كل ما تَرتَّبَ عليهِ من مُسوِّغاتٍ بشأن النَظرة الدونية إلى النساء واضطهادهن من قبل الرجال، إنما هو انطباعٌ وتَصوُّرٌ قد تَولَّدَ لدى النسويات، أو بعضهنَّ على الأقل، من جرَّاءَ المغالاة في العواطف والمخاوف التي أثارتها لدى الرجل عوامل البيئة المكانية والزمانية الصعبة، وكذلك الشكوك المصاحِبة لديهِ من عدم قدرة النساء بسببٍ من رِقَّتِهن وضعفهن الجسدي على حماية أنفسهن واحتمال المَشقات الحياتية، من ناحية، علاوة على محاولة البعض من النسويات استخدام ذلك الانطباع (كراهية النساء) من أجل تبرير تمردهن على واقعهن ومحاولتهن كسب تأييد النساء للتوجهات اللاتي يَحْمِلْنَها، وربما بُغية إثارة التعاطف من قبل الرجال أفرادا كانوا أو ضمن المؤسسات القائمة من ناحية أخرى؛ كي يسهل من ثم تمرير التغييرات والتأثير في العمليات والإجراءات الرامية إلى تكريس مَطالِبِهن وتصورهن الخاص الذي يَحْمِلْنَهُ في هذا المجال. وهو ما سنحاول توضيحهُ وبشكلٍ مُفصَّل فيما يلي.

أما المحور الثاني والمُتَمثِّلُ في الحاجات الاقتصادية، والذي يُشكِّلُ الموضوع الرئيس الثاني لدى النسويات بعامة، فقد تَرَكَّزَ بشكلٍ جوهري على مطالب بالمساواة في الفرص؛ في التعليم والعمل، ولكن شَريطةَ أنْ يُراعى وضع المرأة الخاص؛ وطبيعتها وحاجاتها... إلخ. ثم العمل من ثم على ضمان مشاركة الرجل في مسؤوليات الرعاية والتربية والأعمال البَيتية الأخرى التي كانت ولاتزال حصرا على المرأة. ذلك لأنهن يَعْتَقِدْنَ، تأسيسا على الطبيعة الإنشائية للجندر، بأنْ ليس هناك من إثباتٍ لوجود موانع أو إملاءات طبيعية أو بَيولوجية ربما قد تحول دون إسهام الرجل في أعمال البيت، كما أنه ليس هناك في طبيعة العمل، خارج دائرة البيت، ما يجعل من المستحيل تكييفها مع حقيقة أن الناسَ يتكوَّنون من أبوَين إضافة إلى كونهما عامِلَين[18].

ويَكتَسِبُ مثل هذا القول مِصداقيتهُ لدى النسويات من أن حَدَثَ الثورة الكبرى آنِف الذكر ما كانَ لهُ أنْ يَحدث من دون تغيير واقع الاضطهاد، وهذا بدورهِ لا يمكن أنْ يتحقق من دون مشاركة الجنسَين في مسؤوليات الأُسرة والأعمال البَيتية. وبغية تحقيق مثل هذه الأغراض، كان لا بدَّ من التحول مرة أُخرى إلى العائلة.

فالعائلة هي المكان الذي يُصاغ فيهِ الإنسان رجلا كان أو امرأة، وحيث يجري إعدادهُ أو إعدادُها من أجل تَقبُّلِ الأدوار الاجتماعية الخاصة بكلٍّ منهما والتي تَنتَظِرُهما مستقبلا، ليس على صعيد الجنس/ الجندر فقط بل حتى تلك التي تتعلق بالتحدرات الاجتماعية؛ الطبقية والعرقية والإثنية أيضا. وفي هذا السياق، تقول الباحثة الأمريكية جاين فلاكس Jane Flax: «إن إحدى القضايا التي تَبْرُزُ بشكلٍ ثابت ومستمر في النظرية النسوية هي ضرورة فهم الأُسرة؛ ذلك لأنها إحدى البُنى المركزية التي تتوسط بين كلِّ بُنى الاضطهاد الأخرى. حيث نُجرِّبُ من خلالها نُظُم الطبقة والعرق بِطُرقٍ شخصية وطبيعية. لذا فإن فَهْمَ وظائف الأُسرة يجب أنْ يكونَ أحد الأهداف الحاسمة للنظرية النسوية»[19].

هنا، وفي مثل هذه البيئة، عملت النسويات على تَسييس العائلة؛ وذلك في مسعى مِنهن من أجلِ مُحاصَرة النظام البَطريَركي بوصفه أحد أهم العناصر الفاعلة في علاقة الاضطهاد التي تُعانيها النساء. بمعنى أن العائلة، بل كل ما هو شخصي لدى المرأة، يُحوَّل إلى دائرة الشأن السياسي. وبذلك تُخرَج العائلة - بمعنى تُجرَّد - وكل ما يَترتبُ عليها من قيم ومعايير من الخصوصية التي تَتَمتَّعُ بها كي تكون شأنا عاما – بمعنى سياسي – قابلاً للنقاش بشأنه والتدخل الحكومي فيهِ مادام الهدف منهُ هو إجراء التغييرات والإصلاحات خدمة لِغرض مركزي وهو إزالة علاقة الاضطهاد والاستغلال آنفة الذِكر. يعني ذلك، بعبارةٍ أخرى، تَجريد العائلة والحياة العائلية من كلِّ ما أَحاطَ بها من قُدسية واحترامٍ وخصوصية، وجعلها مجرد تقسيم عملٍ جنسي وتوزيع لأدوارٍ اجتماعية ومن ثم تَخضَعُ جميعا لِقانون التنافس بين طَرَفَين يؤكَّد فيه الاختلاف والتمايز في كلِّ شيء، بِدءا من التركيب الجسدي والنفسي وصولا إلى التصنيف البَيولوجي الذي يَجعلُ من النساء والرجال أنواعا اجتماعية Genders قائمة بذاتها تخضع لإنشاءاتٍ اجتماعية متمايزة هي الأخرى. بحيث تُضفى - لدى البعض من التيارات النسوية الراديكالية على الأقل - صفات تُعلي من شأنِ النساء وتبرر العمل على إعادة النظر بِمُجمل القيم والمعايير «التقليدية» التي تُؤطِّرُ وتَحكم من ثم الحياةَ العاطفية والجنسية، وما يترتب عليها من إعادة الإنتاج الإنساني واستبدال أخرى مكانها تسمح للنساء بأنْ يَعِشْنَ لأنفسِهن، ساعيات من خلال ذلك إلى نَيل واكتساب أكبر قدر من المنافع

الاقتصادية، ومُتحرِّرات في الوقت نفسه من التزاماتهن تجاه أُسَرِهن والمجتمع الذي هو في عُرْفِهن مجتمعٌ ذكوري بشكلٍ حصري.

ثم يأتي بعد ذلك تأكيد الطابعين الاجتماعي والتربوي للتمايز بين الجنسَين، ذلك الذي عَبَّرَ عنهُ الجندر. فالتمايز أنما يَستَمدُّ حَقيقَتَهُ من كونهِ صفات فردية أولا، ووظيفية ثانيا، ومن ثم فهي لا تُبرِّرُ الخضوع والاضطهاد وكل ما يَترَتَّبُ على العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة من نتائجٍ قد تَلحقُ الضَّرَر بمصالح المرأة وشخصها، هذا إذا ما وَضعنا في اعتِبارِنا إمكانية مَيلٍ أفراد كلِّ جنسٍ إلى أفرادٍ آخرين من الجنس نفسهِ، لدى كل من المرأة والرجل، فمثل هذه الميول والتوجهات الجنسية تجعل من التمايز الثنائي بين الذكر والأُنثى شيئا من الماضي.

ثم هناك تساؤلان نرى أنَّ من المناسب للباحثين الذين يتناولون قضيةَ النسوية بالدرس والتحليل أن يعودوا إلى التعرُّضِ لهما ويحاولوا فَهْمهما، ولكن في سياقِ ما تَمَخَّضَتْ عنه تجارب النسوية ونظرياتها وما آلَتْ إليهِ من نتائج. ونحنُ نَقصد من وراء ذلك التساؤلَ عن الدور المحتمل الذي يُمكن أنْ تكونَ قد أدَّتْهُ مثل هذه الدعوات فيما نراهُ من تَغيُّرٍ في أنماطِ السلوك الفردي والمعايير الاجتماعية الحاكمة، والتساؤلَ عن أثر ذلك فيما يُمكن تَسميتهُ تَحلُّلا أصابَ منظومة القيم السائدة وطَبَعَتْ الحياة في المجتمعات الغربية بهذا الطابِع.

نحن نعتقد أنَّ القِيم والمُثل التي أرْسَتْها المجتمعات عبر تاريخها الطويل واستَبطَنتها الأجيال المختلفة في وَعيها ولاوَعيها الجَمعي، ربَّما تُمثِّلُ أفضل الخيارات التي تَحقَّقتْ من ثمَّ لأفرادها في ظل الظروف والإمكانات المتاحة لها تاريخيا؛ بحيث يمكن للتغيرات التي هي سِمة الحياة بلا مُنازِع أنْ تأخذَ طريقها إلى قيم المجتمعات ومَفاهيمها الخاصة عن معاني الوجود والحياة والكون. غير أنَّ هناك بالمقابل عناصر أُخرى في هذه المعاني لا تَحْتَمِلُ التغيير بمعناه الشامل، وبخاصةٍ منها تلك التي تَدعَمُها أُسسٌ مادية أو تركيبية محسوسة؛ طبيعية/بَيولوجية، وتضطلع بتأدية أدوارٍ حيوية تَتَّصف بالحَراجة والخُطورة ومن ثمَّ يَصعب تصور تغييرها بهدف إشباع أغراضٍ وإرضاء لمُيولٍ أقلية صغيرة من الناشطات النسويات. لأنَّ من شأنِ ذلك، متى ما تَحقَّق، أنْ يَقْلِبَ كلَّ العلاقات والبُنى الاجتماعية والاقتصادية والمعادلات السياسية بين الأفراد والجماعات الاجتماعية المختلفة بصورةٍ راديكالية.

ومن أهم ما يُمكن تَشخيصهُ في هذا المجال هو ظاهرة التَفكُّك الأسري، إن لم نقلْ بزَوالِ الأُسرة كبُنية وكوحدة أساسية في المجتمع. ويكون ذلك بتَخلِّي المرأة عن أداءِ دَورها البَيتي بِكلِّ ما يَعنيهِ ذلك من استعدادات نفسية وجسدية تُحافظ المرأة من خلالها على وحدة وتماسك الأُسرة، مع ما يُرافِقُ ذلك من تضحياتٍ ربَّما ببعضٍ مما يُفرِزُهُ التَحرُّر من القيود والمُعوِّقات الناشئة بفعل الرجل والأُسرة، هذه القيود التي لا تخلو من مكافأة في الآن نفسه؛ حيث تَتَغلَّبُ مشاعر الاستقرار والأمن البَيتي والمُجتمعي على إحساس العُزلة، والانتماء على الضَياع والغُربة، بوصفه، أي هذا الأخير، من بين إحدى نتائج التَحرُّر وإفرازاته. وهو على أي حال وضعٌ لا يُمكِنُ الإحساس به بشكلٍ فعلي إلا بعد أنْ تَبْرَدَ عواطفُ المُراهقة والشباب.

النتيجة الأخرى التي يُمكن الإحساس بها في هذا الشأن تَتجسَّدُ في هُروب الرجال أو غيابهم من جرَّاء استبعادهم أو الاستغناء عنهم بتعبيرٍ آخر. فلو أرادتِ النساء، على سبيل المثال، الانفراد بتربية أطفالهنَّ بمعزلٍ عن الرجال، وذلك بوصفه أحدَ مَطالبِ التَحرُّرِ من هيمنة الرجال لدى عدد من التيارات النسوية؛ فسَتُواجَهُ مجتمعاتنا بمشكلاتٍ عديدة يأتي في مقدمتها غياب المُوجِّهِ أو المُرشِد؛ أي الأب في المقام الأول، بوصفهِ القدوة أو النموذج الأعلى الذي سيهتدي بِهَدْيهِ الجيل الجديد، وبعكسه سيقع الأفراد الصغار ضحيةَ تأثيراتٍ غير سليمة متضاربة وغير محسوبة في أغلب الأحيان، تأتي عادة نتيجةً لِعَدوى تقليدهم الآخرين وخصوصا لِمَنْ هم في سِنِّهم. فكانت من نتائجها تلك الرابطة المُقْلِقَة بين غيابِ الآباء وتَنامي أعداد السجون وزيادة نُزَلائها وخصوصا من بين الفئات العمرية الشابة[20].

كما لا يمكن استبعاد فرضية كون تأكيد المفاهيم والنظريات النسوية - بوصفها المُفَسِّرة الوحيدة لِما يُسمى بِظاهرة الاضطهاد الذي تَقَعُ ضَحيَّته النساء - من شأنه التغطية على جوانب الاضطهاد التي تُعانيها الجماعات والطبقات الاجتماعية، وذلك من خلال عملية الفصل بين الممارسات التي يجري استهداف النساء من خِلالها وبين جوانب الاستبعاد والاستغلال التي تَقَعُ ضَحيَّتها وتُعانيها من ثمَّ الجماعات الاجتماعية الأخرى؛ الطبقية منها والإثنية والعرقية والدينية وما شابه. ناهيك عن كون مثل هذه التصورات والدعوات، لاسيَّما التي تُطْلِقُها صاحبات التوجهات مابعد الحداثية في سَعيها صوبَ نقد السلطة، كما يَزعُمن بذلك، لم تكن لِتَستَهدِفَ المُطالَبة

بتوسيع هامش الحريات السياسية، والعمل من ثمَّ على مُحاصَرة عمليات الافتئات المتنامية على الحقوق من قبل النظم الحاكمة، إنْ كان ذلك يَعني السعي إلى التغيير كما هو المفروض في مثل هذه الحالة، بل استُبدِل ذلك بِتَحَّدي معاييرِ المجتمع القائم ومهاجمةِ أُسِسهِ.

وبهدف زيادة التدقيق، لِنَعُدْ مرة أخرى إلى تأكيد أن محاولتنا في هذا المجال تأتي من أجل تحقيق غَرَضَين مركزيَين: الأول فَهم الأسباب الكامنة وراء اضطهاد النساء والمُعبَّر عنه في النظريات السياسية النسوية، أما الثاني، فَهو معالجة موضوع ما تُريدهُ النساء من وراء مساعيهنَّ وأغراضهنَّ في إطار ذلك الفهم، سواء أكان ذلك على الصعيد النظري أم العملياتي، أو السياق الحَرَكي بتعبيرٍ آخر.

فأمَّا ما يتعلق بالغرض الأول الذي يدور حول أسبابِ الاضطهاد، فَيُمكِنُ إرجاعُهُ - وهو ما استخلصناه من خلال تناولنا العديد من الأفكار والتصورات التي حَمَلَتْها ونَادَتْ بها النسويات على اختلاف توجهاتهنَّ - إلى عددٍ من العوامل الرئيسة، ويأتي في مقدمتها ما يلي:

أ - استخلاص العمل غير المأجور والذي تضطلع بهِ النساء، بمعنى استغلال جهودهنَّ وعملهنَّ الذي لا تحصل منه المرأة على مقابلٍ مادي في البيت، سواء أتى ذلك من خلال عملها ودورها باعتبارها رَبَّةَ بيت تُعنى بشؤونِ الزوج، أم رَاعيةً ومُربيةً لأطفالها وربَّما لِكبار السنِّ أو من قد يعيشون في البيت، إضافة إلى أشياء أُخرى بالطبع.

ب - دورهنَّ الذي أوقفتهُ عليهنَّ الطبيعة، والمتمثل في إعادة إنتاج النوع البشري (الإنجاب). فهو يُحمِّلْهنَّ مسؤوليات ويُرتِّبُ عليهنَّ التزامات إلى الدرجة التي تَمْنَعُهنَّ من ممارسة أدوارٍ أُخرى تَدعو الحاجة إليها إما تخفيفا لأعباء الحياة، وخصوصا المادية منها، والتي تكادُ تُثْقِلُ على الأُسرة وخصوصا التي لا مُعيلَ لها سواها، وإما التي هُنَّ بحاجةٍ إليها من أجل تحقيق تكامل الذات والشعور بالكرامة الإنسانية.

ت - شُعورُهنَّ بالحرمان من الفرص التي يُوفِّرُها النشاط في المجال العام للرجال، والناشئ أصلا من المسؤوليات التي حمَّلتهنَّ إياها طبيعتهن الخاصة والمطالب الاجتماعية الأخرى المُلقاة على عاتِقهن - الوارد بعضها أعلاه - والتي ستستلزم تبعا

لذلك جملة من الإجراءات والسياسات التي يمكن أن تندرج بدورها تحت عنوان «سياسة التمييز الإيجابي وإجراءات التمكين السياسي»؛ وذلك من خلال التدخل الحكومي المباشر وغير المباشر في هذا المجال، بحيث تأخذُ في حُسبانها كمَّ الأضرار التي لَحَقَتْ بها والتي ستلحق بها مستقبلا من جرَّاء ما هو قائم من سياساتٍ غير مُكْتَرِثةٍ بما يحصل فعليا، ليس على المرأة بوصفها فردا فقط بل أيضا باعتبارها مُعيلةً وشريكةً في تَحمُّلِ الأعباء والنفقات الخاصة بالأُسرة. وإذا ما نَظَرنا إلى هذا الأمر من زاويةٍ أخرى، فإنَّنا سَنَتوقع مِقدار ما يُمكِنُ أنْ يَتَحقَّقَ من نَفْعٍ من جرَّاء السماح للمرأةِ بأخذِ حَقِّها الطبيعي في التعليم والعمل وبخاصة ما يُمكِنُ أنْ تُقدِّمَهُ مشاركة النساء في العمل وفي صنع القرار الاقتصادي والسياسي من منافع، أخذا بنظر الاعتبار الطبيعة التشاعرية (أو التَقَّمص العاطفي) empathy والذاتية subjectivity وصفة الحَدس الأُنثوي التي تَمتاز بها النساء على الرجال، والتي يمكن أن تعود بآثارها على النظام السياسي والحياة السياسية مُضفية عليها أشكالا جديدة من الاستقرار والأمن والنزوع نحو المساواة والإنصاف، وربما التَضييق على ثقافة الفساد التي أصبحت من الأمراض الخَطرة والمُستشرية التي تُهدِّدُ الكثير من المجتمعات في عالم اليوم.

ث - إلى جانب كلِّ ذلك، هناك ظاهرة الاستغلال الذي غالبا ما تقع النساء ضحية لهُ بوصفهنَّ جزءا من قوة العمل، تتشارك به النساء مع الرجال، على رغم أنَّ تأثيراتهُ في النساء أكبر وذلك بسبب الوضع الهَّشِّ الذي تَتصِّفُ به النساء العاملات وللعديد من الاعتبارات، يأتي في مقدمتها الطبيعة الخاصة للأُنثى وللحاجات والمطالب التي تَتعلق بتكوينها البَيولوجي الخاص ذاته، وكنا قد أوردنا الكثير من أسبابهِ فيما مضى من دراستنا هذه.

أمَّا الغرض الثاني الذي حاولَت دراستنا بعامة الإجابة عنهُ والذي يدور حول ما الذي تريده المرأة والنساء بشكلٍ عام، فَهُنا لا بد من التأكيد، كمُنطَلَقٍ في الإجابة عن هذا التساؤل، على أنَّهُ ليس بالإمكان جَمْعُ النساء والتعامل مَعَهنَّ بوصفهنَّ فئةٌ واحدة موحدة، فهنَّ مواضيع للاختلاف، سواءٌ أتى ذلك من قبيل التباين في الميول والتوجهات أو في الحاجات والمطالب. وهذا نابعٌ، ولا شك، من تمايزٍ بائنٍ على صعيدَين على الأقل: أولهما، ويجد حقيقتهُ في الاختلاف فيما بين النساء في تحدرهنَّ الاجتماعي؛ الطبقي والإثني والعرقي من بين أشياءٍ أخرى بالطبع، بين بيضٍ ومُلونين،

وبين مَنْ يُعرِّفن أنفسهنَّ بِكَونِهنَّ من طبقةٍ عُمَّالية وبين مَنْ يَنْظُرْنَ إلى أنفسهنَّ بوصفهنَّ من أفراد الطبقة الوسطى، بين المَسحوقين والمُهَمَّشين وأفراد الأقليات والمهاجرين، وبين ذوي المكانة والنُخبة المهيمنة، وذلك من بين تَمايزاتٍ أُخرى بالطبع. ولكلٍّ من هذه الجماعات آمالها وصَبَواتها الخاصة التي تَقِفُ بالضرورة على الضدِّ من تَطلعات ومشاغل واهتمامات مَنْ يَشْغَلُ الطرف الآخر من الطَيف الاجتماعي. ثم إنَّ هناك انقساما ثانيا ولكنه سَيكولوجي هذه المرة، ولا شكَّ في أنَّ النساء سَيَكُنَّ عُرْضَة لهُ، وهو أمرٌ لا يُستَثنى منهُ حتى الرجال أنفسهم. على ألا يُفْهَمَ من هذه الخُلاصة التي نذهب إليها والمتمثِّلة في الفصل بين الحالات التي تُعانيها النساء وتجاربهنَّ المختلفة، عدم أخذنا في الحُسبان الجهد النظري الخاص بِبَلورة مفهوم عالمي للجندر بقدر عملهِ على الأخذ بنظر الاعتبار الأبعاد المختلفة والمتعددة لهذا المَفهوم سواء في تفاعلها أو في تَسانُدِ بعضها مع البعض الآخر، ونقصد بتلك الأبعاد: التحدر الطبقي والإثني والنُزوع النفسي والمُيول الجنسية المتفاوتة لأفراد وشرائح النساء من بين أشياءٍ أُخرى. بل نحنُ نَميلُ هنا إلى التأكيد على الانقسام الفعلي المُشاهَد والمُتحقِّق فيما بين الشرائح المذكورة من ناحية والتعارض في طموح وآمال وتصورات الحل والمعالجة لأوضاعهنَّ بمعزلٍ عن الأُخرَيات من ناحيةٍ ثانية. يقول غيرتز Goertz ومازور Mazur في سياق حديثهما عن عملية صياغة المفاهيم السياسية بعامة وذلك المتعلِّق بمفهوم الجندر بخاصة: «من المهم في أدبيات الجندر والأدبيات السياسية الأخذ بِعَينِ الاعتبار تلك التفاعلات الحاصلة بين العرق والإثنية والطبقة والجندر»[21].

وهو ما يدفعنا إلى القول بأنَّهُ يُمكن تقسيم النساء وفق التمييز المذكور إلى أنماطٍ ثلاثة. ولكن على أنْ يَظَلَّ ماثِلا في الذهن كون ذلك لا يعني، من ناحيةٍ أخرى، أنَّ مثل هذا التقسيم هو التقسيم القائم على الأرض بالفعل. ربما يَحْمِلُ هذا التقسيم بعضا من الحقيقة في تصوُّرِهِ هذا بقدر تمايز الناس في سلوكهم وردود أفعالهم تمايزا يجعل من الممكن تقسيمهم إلى أنماط؛ فهناك منهم المُتطرف extremist، والمُتسامح tolerant، وإلى جانبهما يوجد هناك مَنْ يحمل عقلية مُتصلِّبة fixed-minded وآخر يمتاز بِمُرونَتهِ tender-minded... إلخ. فالنساء وفقا لهذه الاعتبارات بعامة، ولأغراضِ دراستنا بخاصة، قُسِّمنَ إلى الفئات الثلاث آنفة الذِكر. حيث تقف على

أحد أطرافه مجموعة من النساء يمكن وصفها بكونها الراضية عن وضعها، ولن يدخل في حسابنا - في هذا المجال بالذات - سبب مثل هذا الرِضا، سواء أَتَى مثل هذا الرِضا عن اقتناعٍ أو اضطرار. فالمهم في الأمر أنَّ هذه الكتلة من النساء، ولِظروفٍ هُنَّ أعلمُ بها، تلوذُ بالصمت وعدم الاهتمام تجاه ما يُعْرَضُ أمامَهنَّ من أفكارٍ وتحركات نسوية، وربما هنَّ من المُتَذَمِّرات ولكن بصمتٍ من بؤس واقعهنَّ وعجزهنَّ عن الحصول على حقوقهنَّ وحرياتهنَّ من جرّاء المسؤوليات التي يَتَحمَّلْنَها سواء على الصعيد العائلي أو الاجتماعي. ومَرْجِعُ ذلك إلى اليأس ربَّما من إمكانية تغيير ما هو قائم، أو لعدم توافر مستوى من الوعي يُؤهلهنَّ وربما يدفعُهُنَّ إلى الاهتمام بدعاوى الناشطات النسويات والانفعال والتفاعل من ثمَّ مع المطالب والأغراض التي يَحْمِلْنَها في هذا المجال، أو أنَّهنَّ مُقْتَنِعاتٍ بالفعل بِوَضْعهنَّ ولا يَرْغَبْنَ من ثمَّ في تغييره. ففي هذا السياق تحديدا تقول هوكس hooks: «إنَّ الحركة النسوية في الولايات المتحدة لم تنشأ عن دور النساء الضحايا الأكبر للاضطهاد المعادي للنساء أبدا؛ أي النساء المَقهورات يوميا عقليا وجسديا وروحيا - النساء المحرومات من القوة من أجل تغيير ظروف حياتهنَّ. ذلك أنَّهنَّ الأغلبية الصامتة. أما العلامة على قهرهنَّ فهي أنَّهنَّ قَبِلْنَ بِحَظِّهنَّ من الحياة دونما تساؤلٍ واضح، ودونما احتجاجٍ مُنظم، ودونما غضبٍ أو انفجار جمعي»[22].

على الطرف الآخر تقف النسويات اللواتي يَحْمِلْنَ أفكارَ التغيير ومطالبَه، ويَتصفن علاوة على ذلك بكونهنَّ الأكثر قدرة على التعبير عما يَجولُ في خَواطِرِهنَّ. هذه الفئة من النساء يمكن وصف أفرادها بكونِهنَّ مُثْقَلات الإحساس بوقع الظلم عليهنَّ، كما تَعْتَمِلُ ضمائرهنَّ ونفوسهنَّ بالكثير من السخط على الأوضاع - الواقعية منها والمفترضة - التي تَعيشها بناتُ جنسهنَّ. هؤلاء الناشطات مُستعدات من أجل فعل كل ما من شأنِه تغيير العالم كي يتناسب مع أغراضِهنَّ ومُيولهنَّ عن طريق العمل الاجتماعي والسياسي، وسواء أكان ذلك بشكلهِ المباشر من خلال شنِّ الحملات المُعادية للسياسات العامة وللإجراءات المتبعة، أم تلك التي تَستَهدِفُ الفلسفة التي يقوم عليها النظام السياسي القائم، وكثيرا ما اتخذ ذلك شكلَ مَسيراتٍ وتَظاهراتٍ وحركات احتجاج واعتصامات وما شابه، أو قد يتم ذلك من خلال اللجوء إلى العمل غير المباشر عن طريق الكتابة وإلقاء المحاضرات وتنظيم المؤتمرات واللقاءات، وما

شابه ذلك. بحيث إنَّهنَّ يستهدفن من وراء استخدام مثل هذه الآليات تعبئةَ النساء من أجل العمل دعما للقضية التي يَرْفَعْنَها، وخصوصا من بين أفراد الفئة التي تَشْغَلُ الوسط الممتد ما بين الطرفَين آنفَي الذكر، وهي الفئة الثالثة من النساء.

وأفراد هذه الفئة الثالثة يمكن وصفهنَّ بكونهنَّ يَخْتَلِفْنَ عن كِلا الطرفَين في كونهنَّ أكثر قدرة أو ربَّما أكثر مَيلا إلى الاستماع إلى ما يُمْلَى عليهنَّ؛ بمعنى أنَّهنَّ أقل سلبية من أفراد الفئة الأولى، ولكن الأكثر حذرا من المبادرة إلى الفعل من الفئة الثانية من الناشطات. ربَّما يمكن إرجاع ذلك إلى الفضول الذي يدعمه هامش الفراغ الذي تَحقَّقَ لهنَّ أو يَحْسسْنَهُ أو ربَّما أيضا بسبب من المستويين العلمي والتعليمي اللذين حَصَلْنَ عليهِما والمكانة التي تحققتْ لهنَّ بسببٍ من تحدرهنَّ الاجتماعي. لمثل هذه الاعتبارات، وربما لأخرى غيرها، سيكون بمقدور أفراد هذه الفئة التأثر بما يجري، وسيكون لديهنَّ الاستعداد للانفعال بما يُعْرَضُ عليهنَّ وخصوصا متى أحْسَسْنَ بالفائدة المتحققة من فعل ذلك، ولكنهن غير مستعدات للمبادرة إلى العمل المباشر من ناحيةٍ أخرى. وهنا نلاحظ أنَّ الكاتبة بيتي فريدان تصف هذه الفئة من النساء بالمحظوظات، فهنَّ يَتحَدَّرْنَ من الطبقة الوسطى البيضاء، وهن متزوجات وحاصلات على تعليم جامعي عالٍ، ولكنهن من اللواتي أسخَطَهُنَّ وقت الفراغ الذي يَعِشْنَ فيه، ومن البيت ومن الزوج والأطفال. فتقول فريدان على لسان أفراد هذه الفئة: «لم نعد نستطيع إهمال ذلك الصوت داخل النساء أو التغاضي عنه؛ ذلك الذي يقول؛ أريد شيئا أكثر من زَوجي وأَطفالي ومن بَيتي»[23].

وأخيرا، هناك تقسيم آخر يَطالُ جماعةَ النساء يَستَمدُّ حقيقَتَهُ من مُركَّباتٍ نفسية وتركيبات عضوية/ فسيولوجية كانت قد عَبَّرتْ عن نفسها في ميول ورغبات جنسية سواء تجاه الجنس ذاته أو في العلاقة مع الآخر/ الرجل، وهي على كل حال ذات طبيعةٍ شاذّة لدى هذه الشريحة عن الحالة السوية التي عليها القسم الأعظم من النساء.

ومرة أخرى نؤكد أن لكل من هذه الشرائح والفئات حاجاتهنَّ ومطالبهنَّ المختلفة بسببٍ مما تُمْليهِ عليهنَّ طبيعة تجاربهنَّ وظروفهنَّ الخاصة، والتي ربما قد تَقِفُ - إنْ هي لم تكن كذلك بالفعل - على الضدِّ من حاجات ومطالب الشرائح النسوية الأخرى. هذا إذا ما أدخلنا في حسابنا كم النساء المنسجمات مع إيقاع الحياة وقيم الوضع الراهن، وهو لا شك كبير وفق كل الاعتبارات.

وفيما يتعلق بصاحباتِ الميول والرغبات الجنسية «الخاصة»، فلا يمكن إدراج مثل هذه الميول، في رأينا، ضمن لوائح الحقوق والحريات المُقرَّرة التي تسعى النسويات المؤيِّداتِ للتوجهِ المُعبَّرُ عنهُ في نظريات الشذوذ queer theories إلى شَرْعَنَتِها وإكسابِها غطاءً قانونيا. بل الأجدر إعطاؤهنَّ الحق في العلاج والنص عليه في القوانين واللوائح الأخرى، بقدر ما تُمَثِّلُهُ هذه الحالات من أعراض لأمراض نفسية وفِسيولوجية عضوية، بُغية التعافي مما يشعرن به. وبمقتضى مثل هذه الحالات، لا بد من البحث في الطب النفسي والعضوي عن علاجٍ ما ينتهي بتقويمها ودمجها في السياق الطبيعي العام، وليس العمل على إفرادٍ مجالٍ خاصٍ من الحقوق والحريات العامة لهذه الفئة من النساء والرجال. إذ إنَّ الأصل في الحرية هو تمكين الفرد من ممارسة حقوقهِ وحرياتهِ في إطارِ مَسعى عام يُوفر مجالا أوسع لمشاركة المحكومين/ المواطنين في الحياة السياسية وفي صنع واتخاذ القرارات التي تَطالُ حياتهم ومصائرهم وتعود بالنفع أو المَضرَّة لِعمومهم. ناهيك عن احتمال حدوث شكلٍ من أشكال التداخل فيما بين هذه الحالات، وخصوصا السيكولوجية منها، وبين تحدر أصحابها والذي يأتي في الأغلب من شرائح وجماعات من الأقليات التي تُعاني التهميش بسبب عِرقها أو لَونها أو دينها... إلخ. لذا كان لِزاما - والحالة هذه - السعيُ من أجل التمييز بين الاثنَين والعمل على مواجهة أو ربما معالجة كل منهما بمعزلٍ عن الآخر، ضَمانا للنجاح في هذا المسعى.

وبالعودة إلى الأغراض التي تسعى إليها فئة الناشطات تلك؛ فإنه يمكن تلخيصها بالتَحرُّر؛ تلك الكلمة المفتاح في هذه الدراما النسوية. ولمصطلح التَحرُّر معانٍ كثيرة حاولتْ النسويات صاحبات هذا الاتجاه تضمينها في دائرة هذه الكلمة. فالتحرر يعني لديهم:

أولا: التحرر من قيود العمل المنزلي، والتخلص من كلِّ ما من شأنهِ الإبقاء على المرأة أسيرةَ البيت وإدارة شؤونهِ والسهر على الرعاية والتربية الخاصة بالأطفال. ولا أقل من أنْ يَشترك الرجل في تَحمل أعبائهِ، وذلك كإجراءٍ أولي.

ثانيا: التحرر من القيود الاجتماعية التي تُملي عليها أشكالا مُقرَّرة من السلوك والتصرف، بدءا من قواعد التربية والتنشئة التي تُمايزُ بين الأولاد والبنات أُسَريا واجتماعيا وانتهاء بالعلاقات الجنسية التي تقصر العلاقة الحميمية على الجنسَين؛

الرجل والمرأة واستبدالها بعلاقات حرة ومفتوحة بين أفراد الجنس الواحد، والتقدم أكثر من خلال المطالبة والعمل على فكِّ الارتباط الأُحادي بالرجل.

ثالثا: التحرر من قيود العمل في المجال العام، وخصوصا ذلك الذي لا يأخذ في اعتبارهِ طبيعة واستعدادات الأُنثى. وهو الأمر الذي سَيَستدعي تَدخل الدولة في هذا الشأن - والكثير منهنَّ راضيات بفعل ذلك حتى من قبل الليبراليات اللاتي يُؤْمِنَّ بعدم تدخل الدولة تأسّيا بما يُمكِنُ أنْ يُحْدِثَهُ ذلك من تَحسُّنٍ في ظروف وعيش النساء أو شريحةٍ منهنَّ على الأقل - من أجل إلغاء تلك القيود، وتبني سياساتٍ بديلة تَصبُّ في مصلحة الوضع الخاص للنساء، وإصدار التشريعات ذات الصلة لهذا الغرض.

رابعا: التحرر من القيود التي تَحِدُّ من حركة النساء سواء في البيت أو الشارع أو في أماكن العمل، وذلك من خلال العمل على تكثيف تلك الإجراءات التي تكفل الحماية التامة لهنَّ من أعمال العنف والتحرش الجنسي والاغتصاب الذي كثيرا ما يَتَعرّضْنَ لهُ في الأماكن المذكورة.

ومع ذلك، فَلَنا أنْ نتساءل بعد كلِّ ما مرَّ بِنا في دراستنا هذه، وكي نحاول استشراف مستقبل ومصير النسويات وخصوصا الراديكاليات منهنَّ ومن بين اللواتي يُؤمِنَّ بالتوجه الخاص بما بعد الحداثة، تُرى إذا كان للمرأة الحق في حيازة الحريات والحقوق والفرص المتاحة للرجل - وهو أمرٌ لا نُشكِّكُ فيهِ بكلِّ تأكيد - فذلك يعني أنَّها قد ارتضت لِنفسها أنْ تُمارِسَ الأدوار عينها التي لم يَزَلْ يمارسها الرجال أنفسهم، بمعنى المشاركة في كل الشؤون التي تقع ضمن المجال الخارجي للحياة وهو ما تحقق أكثره بالفعل، ولكن، وهنا السؤال، هل يرتضي الرجال، بشكلٍ طَوعي على الأقل، ممارسة الأدوار، وخصوصا تلك التي تُعَدُّ أمورا لَصيقة بالمرأة، مثل تلك المتعلقة منها بالأُمومة والرعاية والأعمال المنزلية الأخرى؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، ولنَدَع جانبا رفضهم مثل هذا المطلب، ألا يستدعي ذلك إجراءَ تغييراتٍ كُبرى على جميع مناحي الحياة وخصوصا على صعيد تقسيم العمل، والذي لا بدَّ أنْ يأخذَ في اعتبارهِ وأنْ يُراعيَ وضعَ المرأة الخاص النفسي منهُ والجسدي، وخصوصا تلك التي تتعلق بالعمليات الإنتاجية والتي تتطلب استعدادا جَسَديا؛ فكريا وعضليا من نوع خاص؟ ثم

ألا ينعكس ذلك سلبا على التكوين الجسدي والنفسي، في حال تطبيقه، على كِلا الجنسَين النساء والرجال، أي الذُكورة وربَّما الخُشونة لدى المرأة والتَخنُّث والميوعة لدى الرجال؟ والذي ربَّما كان السبب وراء ظاهرة «أزمة الذكورة» crisis of masculinity التي أخذ يُعانيها عديد من المجتمعات الغربية اليوم، والتي تمثلت في انخراط مجتمع الرجال في الجريمة والمخدرات وارتفاع حوادث الانتحار بينهم، وزيادة أعداد العوائل التي غادرها رجالها[24]. وهي على كل حال من جملةِ ما يَتَرتَّبُ على مثل هذا التحول من نتائج قد لا يُمكن وصفها بأقل من الخطورة على الجنسين كأفرادٍ وعلى مُستقبل المجتمع وبقائهِ كمحصلةٍ نهائية. خصوصا عندما لن يعود هناك من شاغِلٍ لدى الناس سوى إشباع رغباتهم وحياكة علاقاتهم الجنسية المفتوحة على مصاريعها.

وإذا ما اتفقنا في نهاية المطاف مع القائلات بأنَّ التمييز بين النساء والرجال إنما هو نتاج النوع الاجتماعي gender، ومن ثمَّ فهو إنشاءٌ اجتماعي؛ تربيةٌ وتنشئة وقواعد ومعايير سلوك تَواضَعَ عليها الناس وجَرَى تضمينها في المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وهي ليست من ثمَّ نِتاج الجنس sex، فماذا عن غريزة الأمومة لدى الأُنثى يا ترى؟ فهل يمكن إدراجها هي الأخرى تحت هذه الفئة من المفاهيم؟ وهل سيكون بالإمكان، على سبيل الفَرض، أنْ نجعل من الرجال كائنات تُمارِسُ هذه الوظيفة البَيولوجية؟ ثم ماذا عن النساء اللواتي يَرْفُضْنَ مِثلَ هذه التأويلات لرِضاهن بحياتهنَّ وبالأدوار الاجتماعية التي يُؤدينَها كزوجاتٍ وأُمهاتٍ، ولأنَّ مثل هذه التوجهات الفكرية لا تُمثِّلُ سوى شريحة ساخطة من النسويات الطموحات اللواتي لا يَجِدْنَ لهنَّ في مُجتَمَعِهنَّ مكانا يَتَّسعُ لَهُنَّ ولِقُدراتِهنَّ الخارقة كما يَعْتَقِدْنَ، أو اللائي يُعانينَ التهميش لاعتباراتٍ تَتَعلَّقُ باللون أو العمر أو الانتماء الطبقي أو العرقي أو الإثني... إلخ، أو ربَّما من النساء اللواتي يحملن في دَواخِلهنَّ تَصوُّرا مُعينا عن العالم الذي يَعِشْنَ فيه تحت تأثير رغباتٍ أو نزعاتٍ سَيكولوجية أو شُعورية مما يَدْفَعُهنَّ إلى رفض قيم المجتمع والبحث من ثمَّ عن بَديلٍ يُشْبِعُ مثل تلك الرغبات. وهل بالإمكان فرض قيم المجتمع عليهنَّ بالقوة والإكراه أُسوة بالتَوجهِ الذي اشتهر بهِ الفيلسوف جان جاك روسو، والذي يَذهَبُ إلى فكرة تبني «الديموقراطية رَغْمَا عن الشعب»؟

ويبقى التساؤل أخيرا، عن مدى إمكانية سحب مثل هذه التوجهات والتَصورات، المُتأثرة أصلا بالخِبرات والتجارب الخاصة التي عاشَتها وحَمَلَتْها النسويات في الغرب، على عوالم الشرق أو العالم النامي؟ هو تساؤلٌ يأخذُ في اعتبارهِ الفَرق والفَجوة في الثقافة ومستوى التطور المادي والتَكنولوجي، وخصوصا الاختلاف في طبيعة القيم والمعايير السائدة في مثل هذه المجتمعات، بدءا من الأديان السماوية التي وضعت حَدًّا للتعامل والممارسات غير المُنصِفة وغير الإنسانية التي تَطالُ النساء، والتوصية بدلا من ذلك بهنَّ خيرا، وانتهاء بالأيديولوجيات التي اعتمدتها النظم السياسية التي خَلَفَت السيطرةَ الكولونيالية في مَسعى منها من أجل التخلص من التخلّف والعمل على تحديث بلدانها المتخلِّفة، وذلك عن طريق الاعتراف بالمساواة بين النساء والرجال في الفرص والحقوق، والعمل على تَعبئتهنَّ في حركةِ التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وطَبَعَتْ إلى حدٍّ ما بِطابَعها الخاص تفكيرَ وممارسات الأفراد والمجتمعات في هذه البُقعة من العالم.



الهوامش


Withe

المقدمة

(1) نقصد بمصطلح الإبستمولوجي في هذا المجال: نظرية في المعرفة تدورُ حول مَنْ يمكن لهُ أن يعرف ماذا وتحت أيٍّ من الظروف. حول هذه النقطة ولمزيد من الاطلاع انظر: Sandra Harding, "Introduction: is there a feminist method?", in, Sandra Harding, (ed.), Feminism and methodology: social science issues, Indiana University Press, USA, 1987, p. 3. See also Sandra Halperin and Oliver Heath, Political research: methods and practical skills, Oxford University Press, New York, 2012, p. 26.

(2) إنَّنا نعتقد بكون الذين يتبنون هذا الفكر في الغالب العام هن من النساء. فشدَّدنا في سياق الكتاب على قراءة النظرية النسوية في اتجاهاتها الفكرية ومطالبها بعامة من منظور النسوة على وجه التحديد. وعلى رغم ذلك، فإنَّ الفكر النسوي بصفة عامة يلقى التأييد من قبل الرجال أيضا أو بعضهم على الأقل، عبر دعم اتجاهاته الفكرية ومطالبه المشروعة، بهدف تمكين المرأة سياسيا وثقافيا ومن ثمَّ بناء المجتمع العادل.

الفصل الأول

(1) See Karen Offen, "Defining Feminism: a comparative historical approach", in, Signs: journal of women in culture and society, University of Chicago, Vol.14, No.1, 1988, p.119.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص45 و46.

(3) See Jocelyn M. Boryczka, "Feminism", in, George Thomas Kuran, (ed.), Encyclopedia of Political Science, CQ Press, Washington D.C., 2011, p. 578.

(4) Mary Evans, "Feminist Theory", in, Bryan S. Turner (ed.), The New Blackwell Companion to Social Theory, Wiley-Blackwell Co., Oxford, UK, 2009, p. 235.

(5) See Stephanie Hodgson-Wright, "Early Feminism", in, Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to feminism and postmodernism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001, p. 1.

(6) See Ibid., pp. 5 - 7.

(7) Bonnie Thornton Dill and Ruth E. Zambarana, "Critical Thinking about Inquality: an Emerging Lens", in, Bonnie Thornton Dill and Ruth Enid Zambarana, (eds.), Emerging intersections: race, class and gender in theory, policy and practice, Ruthgers University Press, New Brunswick, 2009, p. 2.

(8) انظر: ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص 45 و46.

(9) For more details, see Judith Grant, "Political Theory", in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of feminist theories, Routledge, London, 2nd. ed., 2004, p. 390.

(10) See Elizabeth Purdy, "Feminism", in, Rodney P. Carlisle (ed.), Encyclopedia

of politics: the left and the right, Vol.1, Sage Publications, London, 2005, p. 158.

(11) باولا تريكلر وشيري كراماري، «الحركة النسوية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010، ص20 و21.

(12) نظر روزاليند ديلمار، «ما هي الحركة النسوية؟»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص67 و68.

(13) Patricia Madoo Lengermann and Jill Niebrugge, “Contemporary feminist theories”, in, George Ritzer (ed.), Contemporary sociological theory and its classical roots: the basics, McGraw-Hill Higher Education, New York, 2003, pp. 203- 204.

(14) For more details, see Judith Grant, Political Theory, op.cit., pp. 390 -391.

(15) For more details see Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 204- 205.

(16) بولا تريكلر وشيري كراماراي، الحركة النسوية، مصدر سابق، ص 23 و24.

(17) روزاليند ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟ مصدر سابق، ص 62.

(18) انظر جوان سكوت، «مشكلة الاختلاف في النسوية»، ترجمة هدى مقنّص، مقال في: جين سعيد المقدسي وآخرون (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012، ص 39 و40. انظر أيضا كلثم الغانم، الأطر الفكرية والحدود النظرية للفكر النسوي العربي: نظرة تحليلية، مجلة «المستقبل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 401، يوليو 2012، ص12.

(19) باولا تريكلر وشيري كراماراي، الحركة النسوية، مصدر سابق، ص 18 و19. انظر أيضا روزاليند ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟، مصدر سابق، ص67.

(20) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص 45 و46.

(21) انظر روزاليند ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟ مصدر سابق، ص68. ولمزيد من التفاصيل حول تعريف النسوية من حيث إنّها حركة اجتماعية ثورية تهدف إلى بناء عالم جديد قائم على العدالة والمساواة الجنسية، انظر:

Marilyn Frye, “Feminism”, in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of feminist theories,op.cit., pp. 195- 197.

(22) انظر أندريه ناي، «إنّها ليست فلسفة»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد-استعماري ونسوي ج1، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد (395)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2012، ص174.

(23) كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، يونيو 2013، ص208 و209.

(24) لمزيد من التفاصيل انظر كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة، مصدر سابق، ص 210 و211، 220 و221.

(25) لمزيد من التفاصيل انظر تقرير التنمية البشرية للعام 2014، المضي في التقدّم: بناء المنعة لدرء المخاطر، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، 2014، ص73.

(26) See Brooks A. Ackerly, Political Theory and Feminist Social Criticism,

Cambridge University, New York, 2000, pp. 19 - 20.

(27) أليسون م. جاغار، «عولمة الأخلاقيات النسوية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز، ج1، مصدر سابق، ص 52 و53.

(28) لمزيد من التفاصيل انظر أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، مصدر سابق، ص 55، 63 - 65.

(29) وفي هذا الخصوص تقول نانسي هولمستورم Nancy Holmstorm: «إن النقاشات الدائرة حول طبيعة المرأة لم تكن وليد الوقت الحاضر بل هي قديمة جدا، ومن غير المحتمل أن تنتهي. ثم إنّها قد حصلت على ظروف دافعة مع بروز الحركات النسائية وكذلك مع الزيادة الدراماتيكية في عدد النساء العاملات». انظر:

Nancy Holmstorm, "A Marxist Theory of Women's Nature", in Nancy Holmstorm (ed.), The Socialist Feminist Project: a contemporary reader in theory and politics, Monthly Review Press, New York, 2002, p. 360.

(30) وهذا ما يخالف وجهة نظر عدد من الكتّاب المهتمين بقضية العدالة الاجتماعية، لاعتبارات عدّة قد يكون من بينها عدم اعتراف هؤلاء بوجود ما يوحي بعدم العدالة في إطار العلاقة بين الجنسين أو ربما لكونها أمرا مقرّرا قد فرضته طبيعة الأشياء. لذا عمد بعضهم إلى عدم إشغال نفسه، وربما لجأ البعض الآخر إلى تبرير عدم المساواة تلك، وذلك بقدر دفاعهم عن التراتبية العائلية المعبر عنها في عدم المساواة في العلاقة بين الرجل والمرأة ومن ثم استبعاد العائلة عن مطلب العدالة. وهو ما نجده لدى كل من جان جاك روسو في كتابه «أميل» وديفيد هيوم في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، ومايكل ساندل في كتابه «الليبرالية وحدود العدالة» من المتأخرين على سبيل المثال وليس الحصر. فالعائلة مستثناة من مطلب العدالة، كون ظروف الحياة العائلية من النوع الذي لا يمكن لمعايير العدالة أنْ تنطبق عليها، نظرا إلى قيامها على الحنان في العلاقة آنفة الذكر وهو ما لا يمكن توقع حدوثه في إطار المجتمع الأوسع. حيث تتجه العدالة في جوهرها وجهةً مادية، في ظل ندرة الموارد وعدم قدرة البعض على التمتع بخيرات المجتمع، في محاولة من أجل إعادة توزيع الموارد وتعديل الظروف المادية والمنفعية التي تحيط بحياة الإنسان. انظر في هذا الخصوص: مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص79 - 86.

الفصل الثاني

(1) تشارلوت بنش، «ليس بالدرجات: النظرية النسوية والتعليم»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص31.

(2) See Vernon Van Dyke, Political Science: a philosophical analysis, Stanford University Press, (11th. ed) Stanford, California, 1978, p. 89.

(3) انظر إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: د. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1999، ص24.

(4) انظر المصدر نفسه، ص25 و26.

(5) See Michael A. Weinstein, Identity, Power and Change: Selected readings in political theory, Scott, Foresman and co., Illinois, 1971, p. 2.

(6) See Venon Van Dyke, Political Science: Philosophical Analysis, op.cit.,

pp. 89- 102. For more details, See Andrew Sayer, Method in social science: a realist approach, Routledge, (2nd. ed.), London, 1992, pp. 50 -51.

(7) For more details, See Venon Van Dyke, Political Science, op.cit., pp. 89- 102.

(8) See Barbara Kawulich, “The Role of Theory in Research”, in, Mark Garner et.al., Teaching Research: Methods in the social sciences, Ashgate, England, 2009, p. 37.

(9) See Nancy Hartsock, “Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy”, in, Zillah R. Eisenstein, Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, Monthly Review, New York, 1979, p. 57.

(10) J. Jaccard and J. Jacoby, Theory Construction and Model-building Skill: a practical guide for social scientists, The Guilford Press, New York, 2010, p. 10.

(11) See Ibid., p. 10.

(12) See Earl Babbie, The Basics of Social Research, Thomson and Wadsworth, (94th. Ed.) U.S., 2008, pp. 135- 136.

(13) See Jane Flax, “Women Do Theory”, in, Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, (eds.), Feminist Frameworks: Alternative theoretical accounts of the relations between women and men, McGraw Hill, (3rd. ed.), New York, 1993, p. 75.

(14) Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, Rowman and Allanheld Pub., The Harvester Press, Sussex, 1983, p. 354.

(15) See Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, op.cit., p. 353.

(16) Gary Goertz and Amy G. Mazur, “Maping Gender and politics concepts: ten guidelines”, in, Gary Goertz and Amy G. Mazur (eds.), Politics, Gender and Concepts: Theory and methodology, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 14.

(17) Sylvia Walby, Theorizing Patriarchy, Basil Blackwell, (2nd. ed.), Oxford, 1991, p. 2.

(18) See Susan Kingsley Kent, “Gender Rules: Law and politics”, in, Teresa A. Meade and Merry E. Wiesner-Hanks, (eds.), A Companion to Gender History, Blackwell Publishing, USA, 2004, p. 87.

(19) Christine Guarneri and Dudley L. Poston Jr., “Patriarchy,” in, William A. Darity Jr., (ed.), International Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. 6, Macmillan Reference USA, (2nd. ed.), Detroit, 2008, p. 173.

(20) See Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 216, 220.

(21) Carol Gilligan and David A.J. Richard, (eds.), The Deepening Darkness:

Patriarchy, resistance, and democracy's future, Cambridge University Press, (2nd.ed.), Cambridge, 2009, p. 230.

(22) Ibid., p. 227.

(23) See Sylvia Walby, Theorizing Patriarchy, op. cit., pp. 45-.

(24) See Pamela Paxton, "Gendering Democracy", in, Gary Goertz and Amy G. Mazur (eds.), Politics, Gender and Concepts: Theory and methodology, op.cit., p. 48.

(25) لمزيد من التفاصيل انظر آن كورثويس، «الجنوسة»، في: طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سبتمبر 2010، ص262–264. انظر أيضا كمال حبيب، عولمة المرأة: قراءة في الأيديولوجية النسوية الجديدة، مجلة البيان، العدد 150، المنتدى الإسلامي، لندن، مايو 2000، ص37، 40 و41.

(26) See Martin Albrow, Sociology: the Basics, Routledge, London, 1999, p. 8.

(27) See Susan Stryker, "Transgender Feminism: Queering the woman question", in, Stacy Gillis, et al., Third Wave Feminism: a Critical exploration, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2007, p. 61.

(28) See Val Plumwood, "Women, Humanity and Nature", in, Sean Sayers and Peter Osborne, (eds.), Socialism, Feminism and Philosophy: a Radical philosophy reader, Routledge, London, 1990, p. 213.

(29) See Valerie Bryson, "Gender", in, Georgina Blackeley and Valerie Bryson, (eds.), Contemporary Political Concepts: a Critical introduction, Pluto Press, London, 2002, p.109.

(30) هذا السؤال تُجيبُ عنه الباحثة نانسي هولمستورم Nancy Holmstorm بقولها: «تُعرَّفُ المرأة بوصفها عضوا نموذجيا للجنس الأُنثوي متميِّزا عن جنس الذكور بقدرته على الحَمْل والولادة. وسواءٌ أسَببت هذه الاختلافات البَيولوجية اختلافات اجتَماعية فإنَّ هذه مسألة إمبريقية (تجريبية)... على أي حال، القول إنَّ الرجال والنساء يمتلكون طبيعة متمايزة لكل فريقٍ منهما سيكون من قبيل الحشو؛ ذلك أنَّنا نبحث عن طبيعةٍ للرجال والنساء بوصفهم فئات اجتماعية، وليس بوصفهم فئات بَيولوجية... وسيكون من غير المعقول إلى حدٍّ بعيد القول إنَّ بإمكان الاختلافات البَيولوجية أن تُقرِّرَ الاختلافات الاجتماعية. فإذا ما كانت الحقائق البَيولوجية مُحدِّدات حاسمة للأدوار الجنسية/ الاجتماعية، فإنَّه من المُحتَمل جدا أن يَمرَّ هذا الرابط من خلال السيكولوجيا؛ بمعنى أنَّه تعمل الاختلافات البَيولوجية على تســبيب أو خلق المَيل إلى الاختلافات النفسية والتي تسبِّبُ بدورها الاختلافات في الأدوار الاجتماعية... لذا، فأي تصورٍ يتعلق بمصدر هذه الاختلافات هو بالضرورة تصورٌ تخميني مادام الباحثونَ بعامة يبحثون عن علاقاتٍ مهمة من الناحية الإحصائية فقط ولا يُحاولون البَرهنة على سببٍ ونتيجة».

Nancy Holmstorm, A Marxist Theory of Women's Nature, op.cit., pp. 363- 364.

(31) See Valerie Bryson, Gender, op.cit., p. 109.

(32) Cynthia Fuchs Epstein, "Similarity and Difference: the Sociology of gender distinctions," in, Janet Saltzman Chafetz, Handbook of the Sociology of Gender, Springer, New York, 2006, p. 46.

(33) على أنْ يبقى ماثلا في الذهن أنَّ إيراد هذا التصور عن تطور فكرة الجنس/ الجندر من قبل المفكرة دي بوفوار لم يكن في سياق دعم هذا التمييز آنف الذكر بين الجنس والجندر، وهو ما يُمكن تبنيه في صفحاتٍ سابقة ولاحقة عن مراحل تطور فكرة الجنس/ الجندر. انظر:

Raia Prokhovnick, Rational Woman: a Feminist critique of dichotomy, Routledge, London, 1999, pp. 109- 113.

(34) For more details, see Cynthia Fuchs Epstein, Similarity and Difference: the Sociology of gender distinctions, op.cit., pp. 47- 48.

(35) See Cynthia Fuchs Epstein, Similarity and Difference: the Sociology of gender distinctions, op. cit., pp. 47- 48.

(36) See Valerie Bryson, Gender, op. cit., p. 111.

(37) يضطلع منظور التقاطع القِطّاعي intersectional بفحص العلاقات والتفاعلات بين محاور الهوية المتعددة، وكذلك معالجة الأبعاد المختلفة للتنظيم الاجتماعي. حول هذه النقطة ولمزيد من التفاصيل انظر:

Debra Henderson and Ann Tickamyer, "The Intersection of Poverty Discourses: Race, class, culture, and gender," in, Bonnie Thornton Dill and Ruth Enid Zambrana, (eds.), Emerging Intersections: Race, class, and gender in theory, policy, and practice, op.cit., p.56.

(38) See Valerie Bryson, Gender, op.cit., p. 112.

(39) See Valerie Bryson, Gender, op.cit., p. 113.

(40) See Ibid., pp. 113- 114.

(41) Carole Pateman, The Sexual Contract, Stanford University Press, Stanford, California, 1988, p. x.

(42) Quoted in, Kimberley Cox, "Feminist Theory", in, The Editors of Salem Press, Theories and theoretical approaches, Salem Press, California , 2011, pp. 25 -26.

(43) ذلك لأننا سنناقش هذا الموضوع وبشكلٍ مُستفيض في الجانب المتعلق بأنواع النظريات أو الاتجاهات النسوية.

(44) See Estelle B. Freedman, No Turning Back: the History of Feminism and the Future of Women, Ballantine Book, New York, 2002, pp. 16- 17.

(45) تقول ماري إيفانز: «لم تظهر النظرية النسوية من فراغ نظري، إلى جانب كون صياغة هذه النظرية موضوعا في حدِّ ذاته، وكون هذه النظريةَ أيضا لديها الكثير لتقولهُ عن كلٍّ من محتواها وسياقها البيئي». انظر:

Mary Evans, Feminist Theory, op.cit., p. 235.

(46) في هذا الخصوص، وبقدر تعلق الأمر بموضوع دراستنا هذه، تنبغي الإشارة إلى أنَّ النظرية النسوية قد دخلتْ إلى حقل العلاقات الدولية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، بحيث إنَّ الجيل الأول من «نسويات تخصص

العلاقات الدولية» قد عملنَ جاهدات على التفكير في كيفية إعادة صياغة نظريات العلاقات الدولية، وكيف يُمكن تحسين أشكال فهم السياسات الدولية والإقليمية، وذلك في ضوء العناية بتجارب النساء. وقد زعمت النسويات أنَّه لا يُمكِنُ الوصول إلى فهم شامل للتأثير التمييزي لنظام الدولة والاقتصاد العالَمي في حياة النساء والرجال إلاَّ من خلال اعتماد تحليل النوع الاجتماعي أو الجندر gender، ومن ثم إعادة النظر في مفاهيم العلاقات الدولية مثل: السلم والأمن الدوليَين والسيادة والدولة، وذلك من زاوية النظر النسوية.

لمزيد من التفاصيل، انظر: ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، «النظرية النسوية»، في: نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، تحرير: تيم دان وآخرين، ترجمة: ديما الخضرا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، يناير 2016، ص471 – 473.

(47) See Nancy Hartsock, Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy, op.cit., p. 57.

الفصل الثالث

(1) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنّا خباز، المطبعة العصرية، ط 3، القاهرة، من دون تاريخ، ص119.

(2) يقول إمام عبدالفتاح إمام، وهو من الذين تعرّضوا لموقف أفلاطون من المرأة ومن المتشككين فيه في الوقت نفسه: «تلك هي... فكرة المساواة الشهيرة التي طرحها أفلاطون في الكتاب الخامس، وهي الفكرة التي دار حولها نقاش طويل بين الباحثين، أكان أفلاطون يريد حقا تحرير المرأة؟ وهل نادى بالمساواة بين الجنسين فعلا؟... هل نادى بعتق المرأة من سجنها وتحرير «الرئة المعطلة» – نصف المجتمع الذي سجنه الرجل ظلما في قاعات الحريم؟»، وهو يجيب عن تلك الأسئلة بالرجوع إلى جي. إم. غروب G. M. Grube الذي يرى أنّ هناك نقصا واضحا في هذا النوع من المساواة، وإلا لكان يترتّب عليه «إعطاء المرأة وزنا أكثر مما هو قائم بين النساء من حوله»، إمام عبدالفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص74، 71. كذلك ما تذهب إليه أوكين، انظر: سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص24-28.

(3) انظر أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص 122-124.

(4) See Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in classical antiquity, Schocken Books, (2nd. ed.), New York, 1995, p.60.

(5) سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، مصدر سابق، ص42.

(6) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: والوقائع والأساطير، ج1، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2015، ص117.

(7) See Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in classical antiquity, op.cit., pp. 58- 59.

(8) وهو مدار اهتمام وتأكيدٍ من قبل الباحثة النسوية إليزابيث سبيلمان Elizabeth Spelman، والتي أطلقتً عليه مصطلح «تسييس النفس»، وكذلك إمام عبد الفتاح بقوله إن: «أرسطو حين يعالج النفس في كتابيه «الأخلاق» و«السياسات» فإنّه يعالجها كأنها علاقة بين كائنات سياسية وليس باعتبارها علاقة بين أجزاءٍ شبه عضوية، وغير شخصية»، إمام عبدالفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص89.

(9) هناك تبريرات أخرى لموقف أرسطو من المرأة، فمثلا نجد أنّ د. إمام عبدالفتّاح إمام يرْجعها إلى ثلاثة اعتبارات رئيسة؛ أولها هيراركية (تراتبية) الكون، وفيها قسّم العالم والطبيعة إلى تسلسلٍ هرمي يتربع الإنسان/ الرجل (الإغريقي الحر) على قمّته مسْتبقا النساء والأطفال والعبيد، في الوقت الذي تأتي فيه بقية الكائنات؛ حيوانات ونباتات وجمادات، لتشغل بقية درجات هذا السلم. ثانيهما يدور حول فكرة الوظيفة. فوظيفة هذا الإنسان/ الرجل هي التفكير العقلاني، وله قدرة على التحكم في رغباته وسلوكه بوصفها فضيلة تضفي على صاحبها ملكة السيطرة والحكم، حيث تبدأ من دائرة البيت بما يحتويه من عبيدٍ ونساء وأطفال، لتنتهي أخيرا بالدولة التي سيكون الحكم فيها مقصورا على الرجال. أما ثالثها، فقد أطلق عليه تسمية «الهيولى» (المادة) والصورة. فكل شيء في الكون مكونٌ من مواد هي بمنزلة الأساس الثابت الذي تتخلق منه الموجودات، ومع ذلك فهي لا تأتي من ناحية الأهمية بقدر الصور. فالأخيرة هي بمنزلة العنصر الجوهري الذي يعطي للشيء هويته الخاصة به. فالخشب، يمكن مثلا أن يكون بابا أو كرسيا أو حتى قاربا. ولكن هل ما يعطي للكرسي هويته هو الخشب؟ الجواب كلا، لأنّ الكرسي يمكن أنْ يكون من حديد أو نحاس وما شابه، وعليه ستبقى صورة الأشياء هي المهمة لكونها تعطي الأشياء هويتها الخاصة واستمراريتها. وهكذا هو حال هذا النوع من الرجال، إذ على الرغم من مشاركته بقية أبناء نوعه، ومن بين ذلكم النساء، في الاشتمال على الحواس والقوى والملكات وكذلك مع بقية الكائنات في مادته الحيّة، فإنه كصورة يتميز عما عداه في خاصية النفس العاقلة التي يمتلكها. ثم هناك جانبٌ آخر في هذه الفذلكة التفسيرية لدى أرسطو لتبرير علاقة السيطرة/ الخضوع، ويتمثل في أن المرأة هي المادة أو الهيولى في الوقت الذي يمثّل الرجل الصورة أو الجانب الإيجابي في العلاقة قيد البحث. لمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص 29-46.

(10) انظر أرسطو، السياسات، ترجمه من الأصل اليوناني وعلّق عليه الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957، ص6 و7.

(11) المصدر نفسه، ص423.

(12) انظر المصدر نفسه، ص423.

(13) المصدر نفسه، ص6.

(14) أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص37.

(15) المصدر نفسه، ص15. لمزيد من التفاصيل انظر ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 387، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 2012، ص 85-86.

(16) انظر أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص43.

(17) أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص40. انظر وقارن مع ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، مصدر سابق، ص 111 و112.

(18) أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص39.

(19) انظر: إمام عبدالفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص7.

(20) حول هذه الخطيئة الأولى وموقع المرأة في هذه الدراما كما وردتْ في سفر التكوين، ولمزيد من التفاصيل، انظر فتْنت مسيكة بر، حواء والخطيئة في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم، مؤسسة المعارف، بيروت، 1996، ص47-54.

(21) مونيك ألكسندر، «النساء المسيحيات الأوليات»، في، جورج دوبي وميشيل بيرو،

(محرران)، موسوعة تاريخ النساء في الغرب، ج1، ترجمة: سحر فرّاج، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص487.

(22) See Mary Daly, Beyond God and Father: Toward a philosophy of women's liberation, Beacon Press, (2nd. ed.), Boston, 1985, p. 3.

(23) انظر مونيك ألكسندر، النساء المسيحيات الأوليات، مصدر سابق، ص490.

(24) انظر جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة، 2013، ص30.

(25) انظر القديس أوغستينوس، اعترافات، ترجمة: إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، تونس، 2012، ص20، 21، 25، 26.

(26) مونيك ألكسندر، النساء المسيحيات الأوليات، مصدر سابق، 2005، ص483.

(27) جان جاك روسو، إميل: تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، من دون تاريخ نشر، ص12.

(28) انظر المصدر نفسه، ص283.

(29) انظر المصدر نفسه، ص283.

(30) انظر المصدر نفسه، ص24.

(31) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص47 و48.

(32) انظر جان جاك روسو، إميل: تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص26.

(33) المصدر نفسه، ص26.

(34) المصدر نفسه، ص240.

(35) جان جاك روسو، إميل: تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص242.

(36) المصدر نفسه، ص18.

(37) المصدر نفسه، ص244.

(38) هناك عدم اتفاق بين الكتّاب حول توصيف الوجودية، هل يمكن اعتبارها فلسفة أو لا، وهو ما نجده لدى جون ماكوري على سبيل المثال. أمّا السبب لديه فيرجع من منظوره إلى أنّ الوجودية «تعوزها نظرية عامة ينتمي إليها جميع الوجوديين... إنّها أسلوب في التفلسف» فقط وفقا له. لمزيد من التفاصيل انظر جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982، ص 16 و17.

(39) انظر فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، دار الطباعة الآلية الحديثة، القاهرة، من دون تاريخ نشر، ص10.

(40) انظر المصدر نفسه، ص17 و18.

(41) فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص60.

(42) المصدر نفسه، ص42.

(43) انظر المصدر نفسه، ص44.

(44) انظر المصدر نفسه، ص43.

(45) انظر فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص45.

(46) انظر المصدر نفسه، ص 55 و56.

(47) المصدر نفسه، ص60.

(48) المصدر نفسه، ص41.

(49) انظر فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص 46-50، 179.

(50) انظر المصدر نفسه، ص50.
(51) انظر فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص7 و8.
(52) انظر المصدر نفسه، ص195، 198.
(53) حول هذه النقطة ولمزيد من التفاصيل، انظر كريس هارمان، إنجلس وأصل المجتمع البشري، ترجمة: هند خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص105-107.
(54) See Stephanie Coontz, "Revisiting Marx and Engels on the Family", in, Nancy Holmstrom (ed.), The Contemporary Reader in Theory and Politics, Monthly Review Press, New York, 2002, p.125.
(55) Catharine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: an Agenda for theory", in, Signs, vol. 7, No. 3, Feminist Theory (Spring, 1982), p. 515.
(56) See Ibid., p. 515.
(57) Ibid., p. 516.
(58) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص13.
(59) الغيرية هنا كما هي في الترجمة تشير إلى «الآخر»، وليس إلى نكران الذات كما هي في اللغة العربية.
(60) انظر سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص20 و21.
(61) انظر المصدر نفسه، ص 17-19.
(62) المصدر نفسه، ص20.
(63) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص32 و34.
(64) انظر سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص55 و56.
(65) المصدر نفسه، ص 58 و60.
(66) انظر، المصدر نفسه، ص71.
(67) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص80.
(68) انظر توماس آر فلين، الوجودية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: مروة عبدالسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012، ص15 و16.
(69) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبدالمنعم الحنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، 1964، ص9.
(70) المصدر نفسه، ص11.
(71) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص14 و15.
(72) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص28.
(73) See Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, Oxford University Press, (2nd. ed.), Oxford, 2002, p. 390.
(74) See Ibid., p. 424.

الفصل الرابع

(1) انظر تشارلوت بنش، ليس بالدرجات: النظرية النسوية والتعليم، مصدر سابق، ص32 و33.

(2) Susan Moller Okin, Justice, Gender and the Family, Basic Books, (2nd. ed.), New York, 1989, p. 8.

(3) See Ibid., p. 8.

(4) إنَّ حقل العلوم السياسية يزخر بعديد من الكتابات التي تدورُ حول مفاهيم العدالة والمساواة، بلٍ يُمكن القول إنَّ مطلب العدالة كان قد حظيَ بالاهتمام الأكبر من لدن فلاسفة ومُنظِّري السياسة منذ سقراط وانتهاء بجون راولز وروبرت نوزيك. كما زخرت بتعريفاتها عديد من دوائر المعارف الخاصة بالعلوم الاجتماعية والسياسية. حول التعريف بمصطلح العدالة والمساواة يُمكن الرجوع، على سبيل المثال وليس الحصر، إلى: Andrew Heywood, Political Theory: an Introduction, Palgrave Macmillan, (3rd. ed.), New York, 2004, pp. 284 - 314. Also see, Dudley Knowles, Politcal Philosophy, Routledge, London, 2001, pp.147- 238. Also, Richard J. Arneson, "Equality", in, Robert E. Goodin, et. al., A Companion to Contemporary Political Philosophy, Vol.2, Blackwell Pub., (2nd. Ed.), USA, 2007, pp.593611-. See also, Christopher Heath Wellman, "Justice", in, Robert L. Simon (ed.), The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy, Blackwell, Massachusetts, 2002, pp. 60-82.

(5) See Kevin Dunn, "Interrogating White Male Privilege", in, Jane L. Parpart and Marysia Zalewski, (eds.), Rethinking the Man Question: Sex, gender and violence in international relations, Zed Books, London, 2008, pp. 47 -48.

(6) See Madan Sarup, Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism, Harvester Wheatsheat, (2nd. ed.), New York, 1993, p. 117.

(7) Bonnie Slade, "Inquality, Gender, "in, William A. Darity Jr., (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 3, MacMillan Reference USA, (2nd. ed.), Detroit, 2008, p. 625.

(8) انظر على سبيل المثال، زينب فواز، الرسائل الزينبية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014. وكذلك انظر، طه حسين، مدرسة الأزواج، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط2، القاهرة، 2014. وأيضا، قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016. وأيضا، نبوية موسى، المرأة والعمل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

(9)Valentine M. Moghadam, Modernizing Women: Gender and social change in the Middle East, Lynne Rienner Pub. Inc., Colorado, 1993, p. 3.

(10) تنقل لنا التجربة المصرية، خصوصا إبَّان الحقبة الناصرية، نموذجا لهذا النوع من المواقف، أطلقت عليها ميرفت حاتم مصطلح «نسوية الدولة» state feminism. وهذه تستلزم، وفق الكاتبة، الاعتراف بالنساء بوصفهن مواطنات وقد تحررن من القيود السابقة المفروضة عليهن بفعل الدين والتقاليد، وليس كونها نتاج التخلف المدفوع إليه جرّاء الهيمنة الكولونيالية، والتزام واضح وصريح من قبل النظام الناصري بالعمل على ضمان دمجهن في الحركة الثورية التحررية التي يسعى إليها النظام والمشاركة أسوةً

بالرجال في تحمل أعبائها والدفع بها قُدُما. وعلى رغم ذلك فإنَّ مثل هذه الإجراءات لم تكن موجهة إلى المرأة في الأساس بل كانت بالأحرى جزءًا لا يتجزأ من مسعى أوسع أخذَ به النظام السياسي من أجل فرض برامج وسياسات إصلاحية وتحديثية شملتْ من بين أشياء أخرى، توزيع الأراضي والإصلاح الاجتماعي وتأميم الشركات الأجنبية وصولا إلى تحقيق الانتقالة إلى المجتمع الاشتراكي المنشود، انظر:

Laura Bier, Revolutionary Womanhood: Feminism, modernity, and the state in Nasser's Egypt, The American Univiversity in Cairo Press, Cairo, 2011, pp. 2- 3.

(11) Myra Marx Ferree and Carol McClurg Mueller, "Feminism and the Women's Movement: a Global perspective," in, David A. Snow et al., The Blackwell Companion to Social Movements, Blackwell Publishing, USA, 2004, p. 596.

(12) القرآن الكريم، سورة التكوير، الآيتان 8 و9.

(13) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 31.

(14) وربَّما كانت مثل هذه المخاوف وراء شكل من التصرف أكثر إيجابية، إذا صحَّ مثل هذا الوصف، بحيث دفع بمشرِّعِ أسبرطة ليكورجوس إلى التغني بفوائد شيوعية النساء، بدل الاقتصار على زوجٍ واحد والإبقاء عليهن من ثم بعيدا عن أعين الرقباء. انظر، إمام عبدالفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة، 1996، ص52.

(15) Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in classical antiquity, op.cit., p. 57.

(16) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج2، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2015، ص154.

(17) انظر المصدر نفسه، ص 154 و155.

(18) Carole Pateman, The Disorder of Women: Democracy, feminism and political theory, Stanford University Press, (4th. ed.), California, 1989, p. 17.

(19) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص 46 و47.

(20) ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جـدل التـنوير: شـذرات فلسـفية، ترجمة: د. جورج كتّوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، يناير 2006، ص302.

(21) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص 47 و48.

(22) ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص17.

(23) باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، العدد 337، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2007، ص24.

(24) للمزيد من التفاصيل حول مثل هذه الصورة النمطية الدونية عن النساء في أذهان الذكور وكيفية انعكاسها على ظاهرة الاغتصاب والاعتداء والتحرُّش الجنسي، ومن ثمَّ اعتبار جَسَد المرأة بمنزلة «حق للرجل»، والنظر إلى جسدها على أنَّهُ «سلعة ذات قيمة وأنَّ أخذهُ أخذا هو من الطبيعة البشرية» و«أنَّ المرأة هي الملومة وليس الرجل المُغْتَصِب، فهي مُجرَّد كَبش فداء»، انظر باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، مصدر سابق، ص 25 و26، 83 - 85.

(25) انظر سوزان مولر أوكين، «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز، ج1، مصدر سابق، ص70 و71.

(26) للمزيد من التفاصيل حول دور الثقافات في تقييد حياة الإناث لمصلحة الذكور، ووجود ثلاثة أسباب مركزية ومترابطة في ترسيخ التقييد الثقافي في هذا الخصوص وهي: التعليم، وعادات الزواج والطلاق، والتنشئة الاجتماعية ذات الصلة بالأدوار الجندرية والهرمية الجندرية Gender Hierarchy انظر:

Susan Moller Okin, “Mistresses of their own destiny: group rights, gender and realistic rights of exist”, in, Kevin McDonough and Walter Feinberg (ed.), Citizenship and education in liberal–democratic societies, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 327–328, 334–339.

(27) انظر فهمي جدعان، العدل في حدود ديونوطولوجيا عربية، في: مجموعة مؤلفين، ما العدالة؟، معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، يونيو 2014، ص91.

(28) انظر دروسلا كورنل، «نشأة مفهوم الجنس ومِحَنهُ في الولايات المتّحدة»، في: رجاء بن سلامة وآخرون، مفاهيم عالمية: التذكير والتأنِيث (الجندر)، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص 54 و55.

(29) شيري بي. أورتنر، «هل المرأة بالنسبة إلى الرجل مثل الطبيعة بالنسبة إلى الثقافة»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص94.

(30) See Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, op.cit., p.388.

(31) شولاميث فايرستون، «من جدلية الجنس: دياليكتيكية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص188 و189.

(32) انظر شولاميث فايرستون، من جدلية الجنس: دياليكتيكية، مصدر سابق، ص191.

(33) ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير، مصدر سابق، ص 301 و302.

(34) شولاميث فايرستون، من جدلية الجنس: دياليكتيكية، مصدر سابق، ص191 و192. وللمزيد من التفاصيل انظر شيري بي. أونتر، هل المرأة بالنسبة إلى الرجل مثل الطبيعة بالنسبة إلى الثقافة، مصدر سابق، ص193 - 198.

(35) ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير، مصدر سابق، ص302 و303.

(36) ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير، مصدر سابق، ص 306 و307.

(37) ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص480.

(38) شولاميث فايرستون، من جدلية الجنس: دياليكتيكية، مصدر سابق، ص192.

(39) المصدر نفسه، ص192.

(40) إنَّ للإعاقة أربعة جوانب: أولها أنَّها نظامٌ لتفسير الاختلافات الجَسدية وضبطها. ثانيها كونها علاقة بين الأجساد وبيئاتها. ثالثها هناك مجموعة الممارسات التي تُولِّدُ الجسد القادر وتُميِّزهُ عن الجسد المعاق. ورابعها أنَّها طريقة لوصف عدم الاستقرار المتأصل للذات المتجسدة والمُعاقة. وبذلك يمكن القول إنَّ الإَعاقة مصطلح شامل تتجمّع فيه فئات أيديولوجية متنوعة، مثل: المريض، المُشوّه، المجنون، المُسن، المُقعد، المنكوب، المُختل عقلياً، المحروم، فجميعها تؤذي الناس عبر التقليل من قيمة الأجساد التي لا تتفق والمعايير الثقافية. لذا فإنَّ نظام الإعاقة يعمل للحفاظ على استمرارية

تسميات مُميَّزة وتأبيد وجودها مثل: الجميل، صحيح البُنية، السليم، المُقتدر، الذكي. فجميعها تعبير عن التفاعلات المتنوعة بين الأجساد والعالم بالشكل الذي يجعل الإعاقة مادةً للتنوع البشري وعدم استقراره. للمزيد من التفاصيل، انظر روزماري غارلاند تومبسون، «دمج الإعاقة: تحويل النظرية النسوية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص443 و444.

(41) للمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص445 – 447.

(42) فمثلا إنَّ الجراحة التجميلية مدفوعةٌ بأيديولوجية الجندر والطلب في السوق، حيث تُفرَضُ اليوم نماذج معيارية لجسد الأُنثى، وتُوحِّدُ مقاسات الأجساد الأنثوية صوب ما يمكن أنْ يُسمى بـ «النَمْذَجة» Normate، أي التجسيد البَدني لصفات الثقافة «الجماعية والمعيارية». للمزيد من التفاصيل انظر، روزماري غارلاند تومبسون، دمج الإعاقة: تحويل النظرية النسوية، مصدر سابق، ص447 و448 و449.

(43) See Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, SAGE publications, London, 2004, p. 157.

(44) ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص473.

(45) ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص489 و490.

(46) للمزيد من التفاصيل حول المفهوم المعاصر للجندر لاسيَّما رؤية جوديث بَتلر Judith Butler وتفضيلها لمفهوم «الجندر» على «الجنس»، باعتبار أنَّ الأخير مفهومٌ جامد Solid ومجرد أساس طبيعي. أما الجندر فيشتملُ على قدرٍ ما من الغموض والتشابك، من زاوية كونه يشتمل أصلا على دور التنشئة الاجتماعية، والتنشئة الثقافية، فضلا عن دور الخيار الفردي نفسهُ في تحديد دور الفرد وهويتهِ الاجتماعية. انظر:

Michelle K. Owen, “Gender”, in, Lorraine code (ed.), Encyclopedia of feminist theories, op.cit., pp. 220- 222.

(47) See Brian Barry, Culture and Equality: an Egalitarian critique of multiculturalism, Polity Press, (4th. ed.), Cambridge, 2005, pp. 116- 117.

(48) Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op.cit., p. 16.

(49) حيث يرى ماكس فيبر أنَّ الهيمنة Domination ضمن إطار السلطة تعني إمكانية فَرض إرادة المرء على سلوك أشخاص آخرين. ويُعنى فيبر هنا بشكلَين رئيسين وهما: السيطرة من خلال السلطة الاجتماعية، أي (أبوي أو تسلطي أو أميري)، وكذلك السيطرة من خلال القوة الاقتصادية. ففي المجتمع الأبَوي يُسيطر على البضائع الاقتصادية بواسطة سلطة اقتصادية وعلى نحو هادف وواسع الانتشار. للمزيد من التفاصيل انظر كيت ميليت، «النظرية السياسيّة الجنسية»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص183 و184 و185 و186.

(50) المصدر نفسه، ص184.

(51) Elizabeth Purdy, Feminism, op.cit., p. 158.

(52) ليندا آلكوف، «الحركة النسوية الثقافية مقابل ما بعد البنيوية: أزمة الهوية في النظرية النسوية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص327، 330. للمزيد من التفاصيل حول الاضطهاد الجنسي والهيمنة الذكورية انظر:

Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary feminist theories, op.cit., pp. 215 -216.

(53) ومثال ذلك قرار الأب بِمَنْ ستتزوج ابنتهُ، فهو من المسائل الخاصة (الداخلية) التي لا يُسمح لأحد بالتدخل فيها، ولا يَذكرُ جون لوك نفسه شيئا حول أيِّ حقوقٍ قد تُطالبُ بها الابنة في هذا الخصوص. انظر سوزان مولر أوكين، النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية، مصدر سابق، ص72 و73.

(54) Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., p. 159.

(55) انظر سوزان مولر أوكين، النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية، مصدر سابق، ص73 و74.

(56) لينـدا آلكـوف، الحـركة النسـوية الثـقافية مقـابل ما بعد البنـيوية، مصدر سابق، ص328 - 330.

(57) إليزابيث كادي ستانتون، «عُزلة الذات»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص127.

(58) إنَّ لِمصطلح «العام» public معنيين رئيسين: يُشيرُ أولهما إلى ما يُؤثِّرُ في الجماعة الاجتماعية ككل (الشؤون العامة)، أو في إدارة هذه الشؤون (أي السلطات العامة). أما المعنى الثاني فهو يجعل العمومية أمرا يتعلَّقُ بالوصول أو النفاذ، كأن تقول «هذه الحديقة مفتوحة للعموم»، أو مسألةً متعلقة بالظهور والانتشار، كأن تقول «لقد جُعِلَ هذا الخبر عامًا». فالمجال العام وفقاً للمعنى الثاني بخاصة هو فضاءٌ مشترك فوقَ - موضعيّ على وجه التحديد، أي لا ينحصر في مكانٍ واحد، يجتمع فيه الناس ويتواصلون فيما بينهم عبر وسائط مختلفة ومتعددة. ولنا أَن نقول إنَّهُ فضاءٌ للظهور والانتشار المتبادل بحيث يَحوي أعضاء المجتمع كافّة. للمزيد من التفاصيل انظر تشارلز تايلر، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، مارس 2015، ص103 و104، 124.

(59) See Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, op.cit., p. 388.

(60) للمزيد من التفاصيل انظر جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة د. علي حاكم صالح ود. حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، فبراير 2008، ص241 - 250.

(61) للمزيد من التفاصيل انظر جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، مصدر سابق، ص251 - 254.

(62) For more details see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction,op.cit., pp. 388 -389.

(63) For more details see Ayelet Shachar, "The Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual rights, identity groups and the state", in, Christian Joppke & Steven Luke (ed.), Multicultural Questions, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 91.

(64) See Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, op.cit., p. 394.

(65) تشارلز تايلر، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، مصدر سابق، ص123.

(66) المصدر نفسه، ص125.

(67) For more details see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, op.cit., pp. 394- 395, 425.

(68) G. A. Cohen, Rescuing Justice and Equality, Harvard University Press, Massachusetts, 2008, p. 117.

(69) نظر باتريشيا هل كولينز، «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات: بعد استعماري ونسوي، ج2، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلةً عالم المعرفة، العدد 396، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2013، ص8 و9.

(70) For more details see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., pp. 398- 399, 400- 401.

(71) للمزيد من التفاصيل انظر باتريشيا هل كولينز، كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية، مصدر سابق، ص11 و12، 19 و20.

(72) For more details see Brian Barry, Culture and Equality: an Egalitarian critique of multiculturalism, Polity Press, (4th. ed.), Cambridge, 2005, pp. 95 -96.

(73) For more details see and compare with Ayelet Shachar, The Paradox of Multicultural Vulnerability, op.cit., pp. 91– 95.

(74) See Brian Barry, Culture and Equality, op. cit., p. 130.

(75) See and compare with Brian Barry, Culture and Equality, op. cit., pp. 23, 150- 151.

(76) Compare with Ibid., pp. 131- 136, 152- 153.

(77) ويتم تبرير انتهاك حقوق المرأة بالإشارة عادةً إلى أهمية ومكانة الثقافة أو الدين أو التقاليد. وهو ما رفضتهُ مقررات «مؤتمر المرأة» المنعقد في بكين في العام 1995، من زاوية أنَّ الخصوصيات القومية والمناطقية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية يجب ألا تحول دون اضطلاع الدول بواجب صَون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. للمزيد من التفاصيل انظر سوزان مولر أوكين، النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية، مصدر سابق، ص75-77، 91 و92. انظر أيضا دروسلا كورنل، نشأة مفهوم الجنس ومِحَنهُ في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص48 و49.

(78) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص57.

(79) Veronique Mottier, “Feminism and Gender Theory: the Return of the state”, in, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (ed.), Handbook of Political Theory, Sage Publications, London, 2004, p. 279.

(80) For more details see Veronique Mottier, Feminism and Gender Theory: the Return of the state, op.cit., pp. 279, 280- 281.

(81) للمزيد من التفاصيل حول كيفية التخلص من ثنائية العام/ الخاص وأهمية التدخل في المجال الخاص ولاسيَّما من حيث توزيع دخل الرجل بصورةٍ متساوية بينه وبين زوجته، وتنقية التشريعات من التمييزات الجنسية والجندرية بحيثً تكون للآباء إجازات الأبوةَ على غرار إجازات الأمومة للنساء، انظر:

Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., pp. 167–169.

(82) See Veronique Mottier, Feminism and Gender Theory: the Return of the state, op.cit., pp. 278.

(83) See Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., p. 164.

(84) See Ibid., p. 165. See also Veronique Mottier, Feminism and Gender Theory, op.cit., pp. 279 -280.

(85) See Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., p. 165.

(86) Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: an Introduction, op.cit., p. 398.

(87) See Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., p. 165.

وللمزيد من التفاصيل حول موقف النسويات من مؤسسة الزواج والعلاقة الزوجية بعامة انظر أيضا:

Patricia Madoo Lengermann and Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 213- 214.

(88) For more details see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., pp. 417- 418.

(89) Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op.cit., p. 166.

(90) For more details see Susan Moller Okin, Justice, Gender and Family, op.cit., pp.180 -184.

(91) For more details see Ibid., pp. 170 -171.

الفصل الخامس

(1) See, Gillian Howlie and Ashley Tauchert, "Feminism Dissonance: the Logic of Late Feminism", in, Stacy Gillis, et al., Third Wave Feminism: a Critical exploration, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2007, pp. 46 -47.

هناك منْ يعتقد أيضا أنَّ صياغة مفهوم «الموجات النسوية» يعود أصلا إلى السيدة «مارثا واينمان لير» Martha Weinman Lear، إذ استخدمتْ صراحة ولأول مرّة مفهومَي «الموجة النسوية الأولى» و«الموجة النسوية الثانية» في مقالتها الموسومة: «الموجة النسوية الثانية»، التي نشرتها صحيفة «نيويورك تايمز» الأمريكية في 10 مارس 1968. بيد أنَّ تحليلاتها جاءت مكتفية بتبيان طبيعة الحركة النسوية في الولايات المتحدة بصفة خاصة، أما كتاب السيّدة كريستيفا (عصر النساء) فقد تجاوز دائرة النسوية الأمريكية إلى دائرة تصنيف الحركات النسوية وطروحاتها في اتجاهها العام ومحاولة تبيان كيفية تبلورها على امتداد مراحلها الزمنية المتفاوتة والمتداخلة، لمزيد من التفاصيل انظر:

Tasha Oren and Andrea L. Press, "Contemporary feminism: editors' introduction", in, Tasha Oren and Andrea L. Press (edrs.), The Routledge Handbook of Contemporary Feminism, Routledge, New York, 2019, pp. 23-.

(2) ويندي كيه. كوملار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص113.

(3) آن كورثويس، «النسوية»، في: طوني بينيت وآخرين، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مصدر سابق، ص683 و684.

(4) انظر بولا تريكلر وشيري كراماراي، الحركة النسوية، مصدر سابق، ص18.

(5) وفي هذا الاتجاه أيضا نرى الكاتبة الألمانية إيتا بالم دو أيلديرس Etta Palm d'Aelders، التي عاشت في فرنسا منذ العام 1774، وترأست أنشطة نسوية كثيرة. فقد نادتْ بالمساواة في المواطنة ليس فقط استنادا إلى فكرة المساواة في الحقوق والحماية القانونية، بل أيضا اعتمادا على فكرة المساواة في القوة والسلطة. لمزيد من التفاصيل انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص46 - 49.

(6) المصدر نفسه، ص50.

(7) ويندي كيه. كوملار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص113.

(8) See Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 159.

(9) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص50 و51.

(10) See Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 159.

انظر أيضا آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص684.

(11) لمزيد من التفاصيل انظر ويندي كيه. كوملار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص114 و115.

(12) قارن مع شارلوت بيركينز غيلمان، «من نساء واقتصاديات: دراسة في العلاقة الاقتصادية بين الرجال والنساء كعامل في التطور الاجتماعي»، في: ويندي كيه. كوملار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص140.

(13) لمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص135 - 138، 141.

(14) لمزيد من التفاصيل انظر ويندي كيه. كوملار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص114 و115.

(15) See and compare with Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 159.

(16) For more details see Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 211, 212.

(17) For more details, see Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 159.

(18) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص51 و52. ومن الجدير بالذكر أنَّ حق الاقتراع قد حازتهُ النساء لأول مرة في نيوزيلندا في العام 1893، ثم في أستراليا في العام 1895، وفنلندا في العام 1906، لينتشر بعد ذلك في عموم الدول الغربية. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية نجحت الحركة النسوية في إزالة كثير من المعوِّقات القانونية والسياسية التي كانت تقف في طريق اكتساب النساء صفة المواطنة الكاملة. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ صورة حادة من التمييز اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا بين الرجال والنساء بقيتْ موجودة في هذه المجتمعات. انظر آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص684.

(19) لمزيد من التفاصيل انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص52 و53.

(20) For more details, see Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., pp. 159 – 160.

(21) لمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص115، 145.

(22) دروسلا كورنل، نشأة مفهوم الجنس ومِحَنُهُ في الولايات المتحدة، مصدر سابق ص46. فقد شهدت منظمة حق الاقتراع على سبيل المثال انقساما حادا بين الجناح الليبرالي للحركة، والذي قادتهُ السيِّدة كاري شابمان كات Carrie chapman catt، وبين الجناح الراديكالي للحركة بقيادة أليس بول Alice Paul. لمزيد من التفاصيل انظر:
Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 159.

(23) انظر ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص146.

(24) See Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit ., p. 160.

(25) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص54. ولمزيد من التفاصيل انظر أيضا:
Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 160.

(26) انظر ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص167.

(27) ففي نهاية الخمسينيات المنصرمة انخفض متوسط سِّن زواج المرأة الأمريكية إلى 20 سنة، بحيث كان هناك 14 مليون فتاة مخطوبة في سِن 17 عاما. وانخفضت نسبة النساء اللاتي يَذهبنَ إلى الجامعة مقارنة بالرجال من 47 في المائة في العام 1920 إلى 35 في المائة في العام 1958. ووفقا لفريدان: «قبل قرنٍ مضى، ناضلتِ النساء من أجل تعليمٍ عالٍ، والآن تذهب الفتيات إلى الجامعة ليَحصلنَ على زوج». وقبل ذلك سيَّما في منتَّصفِ عقد الخمسينيات تركت 60 في المائة من النساء الجامعة من أجل الزواج. لمزيد من التفاصيل انظر: بيتي فريدان، «المشكلة التي لا اسمَ لها»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص171. انظر أيضا:
Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., pp. 160 –161.

(28) وبشكلٍ عام كان الإجهاض بمنزلة القضية الأكثر شعبية. ففي العام 1965، أقرّتِ المحكمةُ الدستورية العليا أنَّ حق الخصوصية يَمنَحُ المرأةَ المتزوجة الحقَّ في تنظيمِ النسل؛ مما مَهَّدَ السبيل لإقرار الحق الدستوري للنسوة في الإجهاض من عدمهِ في العام 1973. ومنذ البداية أسهمت قضية الإجهاض في بروز الشقاق بين النسويات المؤيِّدات لحق تنظيم النسل والنسويات المؤيِّدات لأولوية حياة الجنين. ولاتزال هذه القضية محلّ خلافٍ بين المحافظين (الحزب الجمهوري) وبين اليسار الليبرالي (الحزب الديموقراطي) منذ الثمانينيات المنصرمة. لمزيد من التفاصيل انظر:
Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 161.

(29) دروسلا كورنل، نشأة مفهوم الجنس ومِحَنُهُ في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص46 و47.

(30) لمزيد من التفاصيل انظر آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص684 و685.

(31) المصدر نفسه، ص685.

(32) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص55.

(33) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص55 و56.

(34) لمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص303 – 305. ويَجدرُ بالذكر أنَّ الباحثة ريبيكا والكر Rebecca Walker تُعدُّ أول منْ صاغَ مفهوم «الموجة النسوية الثالثة»

في العام 2003، بهدف الإشارة إلى خصوصية الحركة النسوية منذ عقدَي الثمانينيات والتسعينيات، ولاسيَّما من حيث كونها أكثر نزوعا إلى العالمية global، وأكثر تعددية عرقية multiracial، وأكثر انتشارا في أوساط النساء والرجال أيضا، كما تتسم بكونها أقل تركيزا على الخطاب الطبقي مقارنة مع الموجة النسوية الثانية. لمزيد من التفاصيل انظر:

Tasha Oren and Andrea L. Press, Contemporary feminism: editors' introduction, op.cit., pp. 56-.

(35) Elizabeth Purdy, Feminism, op. cit., p. 161.

(36) See Chelsea Starr, "Third-Wave Feminism", in, Lorraine code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories,op.cit., p. 474.

(37) For more details see Elizabeth Purdy, Feminism, op.cit., p. 161.

(38) See Chelsea Starr, Third-Wave Feminism, op.cit., p. 474.

(39) قارن مع روزاليندا ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟، مصدر سابق، ص72. انظر أيضا:

Tasha Oren and Andrea L. Press, Contemporary feminism: editors' introduction, op.cit., p. 5.

(40) انظر وقارن مع روزاليندا ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟، مصدر سابق، ص74 و75.

(41) كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، مصدر سابق، ص301.

(42) المصدر نفسهُ، ص303 و304.

(43) لمزيد من التفاصيل انظر كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، مصدر سابق، ص304، 307 - 310.

(44) See Kate Nash, "Liberal Feminism", in, Lorraine Code (ed.), Encyclopeadia of Feminist Theories, op. cit., p. 305.

(45) For more details see and compare with: Gillian Howie and Ashley Tauchert, Feminism Dissonance: the Logic of late feminism, op.cit., pp. 46 -47. See also Tasha Oren and Andrea L. Press, Contemporary feminism: editors' introduction, op.cit., p. 6.

(46) لمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص59 و60.

(47) أما النسويات الاشتراكيات - كما سنبين لاحقا - فقد اعتقدنَ أن إلغاء الاستعباد الرأسمالي شرطٌ ضروري لِقيام حركة نسوية أصيلة، من منظور أنَّ الاستغلال الطبقي الذي تُعانيهِ طبقة البروليتاريا يرتبط ارتباطا جوهريا بالاستغلال الجندري الذي تُعانيه نساء البروليتَاريا، ومن ثمَّ لا يمكن إلغاء الاستغلال الجندري ما لم يُلْغ الاستغلال الطبقي. انظر: آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص685. انظر أيضا:

Colin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op.cit., p. 157.

(48) See Patricia Madoo Lengermann and Gillian Niebrugge, Contemporary Feminist Theory, op.cit., p. 467.

(49) See Patricia Madoo Lengermann and Gillian Niebrugge, Contemporary Feminist Theory, op.cit., p.470.

(50) لمزيد من التفاصيل انظر ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص 478 و479.

(51) تقول الباحثة ماري دايتز Mary G. Dietz: «كان التصور الليبرالي عن «الخاص» private قد شمل ما كان يُطلق عليه «مجال المرأة» woman's sphere، بوصفه ملكية الرجل، وسعى ليس إلى الحفاظ عليها من تدخل المجال العام فقط بل إلى إبعاد أولئك الذين يرجعون إلى ذلك المجال - النساء - عن حياة المجال العام».

Mary G. Dietz, "Context Is All: Feminism and theories of citizenship," in, Ann Phillips, (ed.), Feminism and Politics, Oxford University Press, (2nd. Ed.), New York, 2009, p. 381.

(52) See Valerie Bryson, Feminist Political Theory: an Introduction, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2003, p.147.

(53) See Valerie Bryson, Feminist Political Theory: an Introduction, op.cit., pp. 148- 149, 150.

(54) See Valerie Sanders, "First Wave Feminism", in, Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism, op.cit., pp.16 -18.

(55) See Ibid., p. 20.

(56) See Betty Friedan, The Feminine Mystique, A Dell Book, (4th. Ed.), New York, 1974, pp. 3, 11- 12.

(57) تقول بيتي فرايدن Betty Friedan: «أنا وكلُّ النساء اللائي عَرَفْتُهنَّ كُنَّا نعيش كِذبة، وكل الأَطباء الذين عالجونا وكل الخبراء الذين درسوا أوضاعنا كانوا يعملون على تَخليد تلك الكِذبة، ومنازلنا ومدارسنا وكنائسنا والسياسة والتخصصات والمهن إنَّما كانت قد بُنيتْ حَول تلك الكذبة. فإذا ما كانت النساء «أناسا حقيقة» really people - لا أكثر ولا أقل - فإنَّ كل الأشياء التي منعتهن من أنْ يَكُنَّ أناسا كامِلات في مجتمعنا يجب أن تتغير». انظر:

Betty Friedan, The feminine mystique, op.cit., p. 4.

(58) See Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, op.cit., p. 83.

(59) Zillah Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism, "in, Zillah R. Eisenstein, (ed.), Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, op.cit., p.16.

(60) انظر آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص 685. انظر أيضا:

Colin Farrelly, Introduction to Contemporary Political Theory, op. cit., p. 157.

(61) See David Miller, Political Philosophy: a Very short introduction, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 94 - 95.

ولمزيد من التفاصيل بخصوص النسويات الراديكاليات والنسويات الاشتراكيات انظر ستيف دي تانسي، علم السياسة: الأُسس، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص157 - 160. وحول الإجراءات والتدابير الهادفة إلى إحداث التغيير الراديكالي النسوي انظر دروسلا كرونل، نشأة مفهوم الجنس ومِحَنُهُ في الولايات المتحدة، مصدر سابق، ص64 - 66.

(62) انظر ستيفن دي تانسي، علم السياسة: الأُسس، مصدر سابق، ص158 و159 و160.

(63) حول هذه النقطة ولمزيد من التفاصيل، انظر، سوزان جيمس، «الحركات النسوية»، في: تيرنس بول وريتشارد بيللامي، محررون، موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مَي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص236 - 242.

(64) انظر سوزان جيمس، الحركات النسوية، مصدر سابق، ص243 - 245.

(65) Marysia Zalewski, Feminism after Postmodernism: Theorizing through practice, Routledge, London, 2000, p. 87.

(66) See Valerie Bryson, Feminist Political Theory: an introduction, op. cit., pp. 211 -212.

(67) ستيفن دي تانسي، علم السياسة: الأُسس، مصدر سابق، ص159.

(68) فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، مصدر سابق، ص7.

(69) انظر المصدر نفسه، ص7 و8. وكذلك انظر كريس هارمان، أنجلز وأصل المجتمع البشري، مصدر سابق، ص53.

(70) See Janice McLaughlin, Feminist Social and Political Theory: Contemporary debates and dialogues, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 8.

(71) Mary Daly, Beyond God and Father: Toward a philosophy of women's liberation, op.cit., pp. 2- 3.

(72) See Janice McLaughlin, Feminist Social and Political Theory, op.cit., p. 10.

(73) See and compare with: Amy G. Mazur, Theorizing Feminist Policy, Oxford University Press, New York, 2001, p. 156.

(74) See Amy G. Mazur, Theorizing Feminist Policy, pp. 155 -158.

(75) Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: the Case for feminist revolution, William Morrow and Company Inc., (8th. ed.), New York, 1972, p.9.

(76) Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: the Case for feminist revolution, op.cit.,p. 9.

(77) For more details see Ibid., pp. 910-.

(78) Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: the Case for feminist revolution op.cit., p.9.

(79) Ibid., p.10.

(80) Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: the Case for feminist revolution, op.cit., p.12.

(81) For more details, see Lynn S. Chancer and Beverly Xaviera Watkins, Gender, Race and Class: an Overview, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2006, p. 32.

(82) Lynn S. Chancer and Beverly Xaviera Watkins, Gender, Race and Class: an Overview,op.cit., p.13.

(83) See Ibid., p.13.

(84) فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص41 و42.

(85) See Patricia Madoo Lengermann and Gillian Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 475 -479.

(86) See Zillah Eisenstein, "Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy", in, Zillah R. Eisenstein, (ed.), Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,op.cit., pp. 41- 44.

(87) See Zillah Eisenstein, Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism, op.cit., pp. 31- 35.

(88) إنَّ مفهوم «ما بعد الحداثة» قد ورد أولا على لِسان المهندسين المعماريين في أوروبا إبّان السبعينيات المنصرمة، وذلك للإشارة إلى ما أدخلوه في تصاميمهم وبناياتهم من عناصر متفرقة ومتنوعة من جُلِ فترات تاريخ الهندسة المعمارية، من أجل الخروج عن المألوف «والبحث عن المُتَفرِّد وحتى العجيب». ولمزيد من التفاصيل انظر د. فتحي التريكي، «الحداثة وما بعد الحداثة»، في: د. عبدالوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، يوليو 2003، ص215.

(89) See Andrew Heywood, Political Theory: an Introduction, op.cit., p. 7.

(90) See Marysia Zalewski, Feminism After Postmodernism: Theorizing through practice, op.cit., p. 105.

(91) يقول زيغمونت باومان: «كل ما شهدناه لم يكن سوى خطة كبيرة من خطط الهندسة الاجتماعية. وتكمن الحقيقة المفجعة في أن كل «مُكوِّنٍ» من مُكوِّنات الهولوكوست، وأعني بذلك جميع العوامل التي جعلتها حادثة ممكنة، كان يُشير إلى حالة طبيعية في المجتمع الحديث... [لقد] كانت مُكوِّنات الهولوكوست طبيعية بمعنى أَنها تتوافق مع كل شيء نعرفهُ عن حضارتنا الغربية، وروحها الهادية المُرشِدة، وأولوياتها، ورؤيتها الكامنة للعالم والسبل الملائمة لتحقيق السعادة البشرية وبناء مجتمع أمثل». ثم يَنقل باومان عن إدموند سيلمان ووليام فاف قولهما: «ثمة علاقة أكبر من مجرد المصادفة المحضة تربط التكنولوجيا التطبيقية الخاصة بخطوط الإنتاج الضخمة ورؤيتها للوفرة والثراء المادي الواسع من جهة والتكنولوجيا التطبيقية لمُعسكرات الاعتقال ورؤيتها لوفرة الموت وكثرته من جهة أخرى. وربما نتمنى إنكارَ وجود مثل هذه العلاقة، لكن معسكر بُوخنَ والد كان جزءا من عالمنا الغربي... فليس بإمكاننا أنْ نُنْكرَ وجودَهُ بوصفه انحرافا عابرا عن عالم غربي قائم في جوهرِهِ على العقل والعقلانية». زيغمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج أبو منير ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014، ص60 و61.

(92) See Linda Hutcheon, "Postmodernism," in, Simon Malpas and Paula Wake, (eds.), The Routledge Companion to Critical Theory, Routledge, London, 2006, p.117.

(93) Janice McLaughlin, Feminist Social and Political Theory, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 91.

(94) Janice McLaughlin, Feminist Social and Political Theory, op.cit., p. 91.

(95) See Linda Hutcheon, Postmodernism, op.cit., p. 118.

(96) See Alvin Schmidt, The Menace of Multiculturalism: Trojan horse in America, Paeger Publishers, Connecticut, 1997, p. 4.

(97) For more details see Andrew Heywood, Political Theory, op.cit., pp. 7 -8.
انظر أيضا إرنست غيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001، ص45 - 47. وحول الأسس الفكرية لِنظرية ما بعد الحداثة وتصوراتها عن «الذات» Self و«الحقيقة» Truth انظر د. فَتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص216 - 223.

(98) See Hal Foster, "Postmodernism: a Preface", in, Hal Foster, (ed.), The Anti-Aesthetic: Essays on postmodern culture, Bay Press, (5th.ed.), Washington, 1987, p. ix.

(99) See David Harvey, The Condition of Postmodernity: an Enquiry into origins of cultural change, Blackwell, (3rd.ed.), Cambridge, 1992, pp. 7, 9.

(100) Robin Usher and Richard Edwards, (eds.), Postmodernism and Education, Routledge, London, 1994, pp. 1- 2.

(101) See Valerie Bryson, Feminist Political Theory: an Introduction, op.cit., p. 233.

(102) Quoted in, Valerie Bryson, Feminist Political Theory: an Introduction, op.cit., p. 234.

(103) Marysia Zalewski, Feminism After Postmodernism: Theorizing through practice,op.cit., p. 106.

(104) See Ibid., p. 106.

(105) Sophia Phoca, "Feminism and Gender," in, Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism, op.cit., p. 46.

(106) Quoted in, Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment, Routledge, (2nd. ed.), New York, 2000, p. 1.

(107) See Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment, op.cit., pp. 2- 3.

(108) See Ibid., pp. 4 -5.

(109) See Cynthia Fuchs Epstein, Similarity and Difference: the Sociology of gender distinctions, op.cit., p. 50.

(110) Joey Sprague and Diane Kobrynowicz, "A Feminist Epistemology", in, Janet Saltzman Chafetz, Handbook of the Sociology of Gender, op.cit., p. 27.

(111) Sue Thornham, "Postmodernism and Feminism (or: repairing our own cars)", in Stuart Sim, (ed.), The Routledge Companion to Postmodernism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001, p. 43.

(112) See Patricia Hill Collins, Black Sexual Politics: African Americans, gender and the new racism, Routledge, New York, 2004, p. 28.

(113) See Patricia Hill Collins, Black Sexual Politics: African Americans, gender and the new racism, op.cit., p. 28.

(114) هي تكتب اسمها بحروف صغيرة هكذا.

(115) bellhooks, Feminist Theory from Margin to Center, South End Press, Boston, 1984, pp.1,2.

(116) Dorothy Smith, "Feminism and Marxism- a place to begin, a way to go", in, Sean P. Hier (ed.), Contemporary Sociological Thought: Themes and theories, Canadian Scholar's Press Inc., Toronto, 2005, p. 228.

(117) bell hooks, Feminist Theory from Margin to Center, op.cit., p. 4.

(118) Donald E. Hall, Queer Theories, Palgrave Macmillan, London, 2003, p.3.

(119) See Ibid., p. 3.

(120) Ibid., p. 7.

(121) Quoted in,Valerie Bryson, Gender, op.cit., pp. 113- 114.

(122) انظر وقارن مع ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص60. انظر أيضا ستيف دي تانسي، علم السياسة: الأسس، مصدر سابق، ص159.

(123) For more details see Kate Nash, "Equality and Difference", in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, op. cit., pp. 174–176.

(124) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص62.

(125) For more details see Kate Nash, Liberal Feminism, op. cit., pp. 303 - 304.

(126) Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., p. 212.

(127) For more details see Ibid., pp. 212 -213.

(128) For more details see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., p. 381.

(129) For more details see Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary feminist theories, op.cit., pp. 212 -213.

(130) See Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., p. 387.

(131) انظر وقارن مع ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص62.

(132) لمزيد من التفاصيل انظر محمد فاضل الكراعي، المسألة النسائية في المغرب: تحديات الدينامية الاجتماعية ومحدودية الرهانات السياسية، المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية، العدد 28، خريف 2010، ص101 و102. انظر أيضا: Kate Nash, Liberal Feminism, op. cit., pp. 303- 304.

(133) لمزيد من التفاصيل انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص61 – 63.

(134) For more details Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 211, 212.

(135) See Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, Contemporary Feminist Theories, op.cit., pp. 211 -212.

(136) For more details see Ibid., pp. 214, 215.

(137) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص65.

(138) انظر المصدر نفسه، ص62 و63.

(139) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص63.

(140) إنَّ مفهوم «المجتمع المُتَخيَّل» يعني، وفق بيندكت أندرسون Benedict Anderson، تلك الأساطير والسياسات التي يَعتمدها بُناة الدولة - الأمة بهدف خلق هوية قومية موحَّدة ما بين أُناس متباينين، وعلى النحو الذي يدفعهم إلى الإيمان بوجود هذه الهوية والشعور بها. وكل الجماعات القومية تتقاسم تَصوّر وتخيّل وجود تاريخ وتقاليد وأفكار وقيم مشتركة، بحيث إنَّ هذه الصورة المتخيّلة تعيش حيَّة في أذهان أفراد كل جماعة. انظر بيندكت أندرسون، الجماعات المُتَخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر أديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، أبريل 2014، ص63 و64.

(141) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، في، مصدر سابق، ص65 و66.

(142) لمزيد من التفاصيل انظر آن فيرغسون، «مقاومة حجاب الامتياز: مدُّ جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (ت حرير)، نقض مركزية المركز، ج2، مصدر سابق، ص52 - 56، 59 و60. انظر أيضا ساندرا هاردنغ، «الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد الحداثية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، المصدر نفسه، ص124 - 130.

(143) لمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص59، 65 - 67، 75 و76.

(144) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص65 و66.

(145) انظر جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، أكتوبر 2008، ص327.

(146) لمزيد من التفاصيل انظر جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مصدر سابق، ص329 و330.

(147) لمزيد من التفاصيل حول طروحات إيريغاري الناقِدة للمفكر والطبيب الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan 1901-1981 لاسيَّما بخصوص الاضطهاد الجنسي، وطبيعة العلاقات الجنسية والمتخيّلة بين المرأة والرجل، انظر وقارن مع لوس إيريغاري، «مَنْ هذا الجنس الذي ليس واحدا»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص254 - 261 انظر أيضا جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مصدر سابق، ص330 و331.

(148) المصدر نفسه، ص332. ولمزيد من التفاصيل انظر آن كورثويس «الجنوسة»، في: طوني بينيت وآخرين، مفاتيح اصطلاحية جديدة، مصدر سابق، ص265 و266.

(149) See Carole Pateman, The Disorder of Woman: Democracy, Feminism and Political Theory, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 4–5.

(150) Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., p. 386.

(151) For more details see Ibid., p. 386.

(152) جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مصدر سابق، ص349.

(153) لمزيد من التفاصيل حول كون العقد الاجتماعي اتفاقا ذكوريا أو أخويا (Fratenal) انظر:

Carole Pateman, The Disorder of Woman, op.cit., pp. 6 – 8.

(154) For more details see Carole Pateman, The Problem of Political Obligation: a Critique of liberal theory, University of California Press, Berkeley, (2nd. ed.), 1985, pp. 13 – 14.

(155) لمزيد من التفاصيل انظر جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مصدر سابق، ص348 و349، 352.

(156) Veronique Mottier, Feminism and Gender Theory: the Return of the state, op. cit., pp. 282- 283.

(157) For more details see Carole Pateman, The Disorder of Woman, op. cit., pp. 13 –14.

(158) لمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص65 و66. انظر أيضا:

Carole Pateman, The Disorder of Woman, op.cit., pp. 14 -15.

(159) Antje Lindenmeyer, "Feminist Deconstruction", in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, op.cit., p. 129.

(160) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص61، 63 و64.

(161) For more details see Antje Lindenmeyer, Feminist Deconstruction, op.cit., pp. 129 –130.

(162) ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص64. لمزيد من التفاصيل حول ارتباط النظرية النسوية بنظريات ما بعد الحداثة منذ العام 1990 تحديدا، حيث تعمد النسوية ما بعد الحداثية بعامة (أي النسوية التفكيكية) على بِناء إستراتيجية معرفية مُعارِضة للخطاب السياسي المهيمن (الذكوري) من أجل تَجريبِ أُسسها الفكرية النقدية والثورية، انظر:

Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, "Feminism and Postmodern Social Theory", in, George Ritzer (ed.), Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: the Basics, op.cit., pp. 265 -266.

(163) لمزيد من التفاصيل انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص63 و64.

(164) انظر أوما ناريان، «ماهيّة الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية»، في، أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز، ج1، مصدر سابق، ص163.

(165) لمزيد من التفاصيل انظر ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، مصدر سابق، ص 485 - 487.

(166) لمزيد من التفاصيل انظر أوفيليا شوتّه، «الغَيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز، ج1، مصدر سابق، ص117 و118.

(167) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص66.

(168) See Marilyn Frye, "Feminism", in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, op.cit., p. 196.

(169) For more details see Ibid., pp. 196 -197.

(170) انظر فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، مصدر سابق، ص91.

(171) انظر ريان فوت، النسوية والمواطنة، مصدر سابق، ص67.

(172) For more details see Veronique Mottier, Feminism and Gender Theory: the Return of the state, op. cit., pp. 281- 282.

الفصل السادس

(1) أمارتيا صن، التنمية حرية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد 303، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو 2004، ص208 و209.

(2) كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، يونيو 2013، ص301.

(3) انظر وقارن مع تشارلز آر. بيتز، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد 421، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2015، ص202 – 204.

(4) انظر كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة، مصدر سابق، ص303 و304.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة، مصدر سابق، ص304، 307 - 310.

(6) See Kate Nash, “Liberal Feminism”, in, Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminism Theories, op.cit., p. 305.

(7) For more details see report of: Gender Inequality and Women’s Empowerment: Ethiobian Society of Poblulation Studies, UNFPA, Addis Ababa, Oct. 2008, pp. 36 -38.

(8) فاطمة حافظ، تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج، سلسلة «دراسات إستراتيجية»، العدد 128، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 2008، ص12.

(9) يعني تكافؤ الفرص أنْ تكون الفُرص ذات الصلة بنيل الوظائف خصوصا والمنافع عموما فُرصا متاحة أمام جميع الأفراد وبصورةٍ متساوية، بحيث تُوزَّع الفرص بالاعتماد على معيارَين: أولهما أن تكون الوظيفة أو المنفعة مُتاحة للجميع من دون استثناء، وثانيهما أن يُختَار المتنافسون استنادا إلى الكفاءة competence والتي تُقاسُ بدورها وفقا للمؤهلات qualifications. لمزيد من التفاصيل انظر:

John Hoffman and Paul Graham, Introduction to Political Theory, Pearson Education Limited, England, 2006, pp. 64, 75 -76.

(10) See W.J. Stankiewicz, In Search of Political Philosophy: Ideologies at the close of twentieth century, Routledge, London, 1993, p. 111.

(11) وتعني المساواة في المردود، أو تكافؤ المردود، أن تُوزَّع المنافع عموما بصورة عادلة ما بين الأكثر انتفاعا more privileged والأقل انتفاعا less privileged من أفراد المجتمع، بحيث تُقلّصُ عادة من حرية الأكثر انتفاعا وتُوزَّعُ الثروات والموارد لمصلحة المحرومين بمقادير مساوية أو تزيد على المقادير التي ينالها الأكثر انتفاعا شريطةَ ألا يُعانوا الحرمان من جرّاء ذلك. لمزيد من التفاصيل انظر:

Michael Blim, “Distributive Justice”, in, William A. Darity Jr. (ed.), International Encyclopedia of the Social Science, Vol.4, Macmillan Reference USA, Detroit, (2nd. ed.), 2008, pp. 239 -240.

(12) لمزيد من التفاصيل انظر د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يوليو 2010، ص246 - 248.

(13) See Carol Lee Bacchi, Affirmative Action, op.cit., p. 5.

(14) See James P. Sterba, "Defending Affirmative Action Defending Preference", in, Carl Cohen and James P. Sterba, Affirmative Action and Racial Preference: a Debate, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 202.

(15) See Richard T. Schaefer, Racial and Ethnic Groups, Pearson Education Inc., New Jersey, (9th. ed.), 2004, pp. 17 -18.

(16) See Carol Lee Bacchi, "Affirmative Action", in, Paul Barry Clarke and Joe Foweraker (eds.) Encyclopedia of Democratic Thought, Rutledge, London, 2001, pp. 4 -5.

(17) لمزيد من التفاصيل انظر د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مصدر سابق، ص249 - 252. وانظر أيضا:

Will Kymlicka, Politics in The Vernacular: Multiculturalism and citizenship, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 147.

(18) وُقِّعت هذه الاتفاقية من قبل 20 دولة بداية الأمر، ثم انضمت إليها الدول الأُخرى تباعا حتى بلغ عدد الدول الموقعة 185 دولة حتى هذه اللحظة بما فيها كل الدول العربية عدا السودان والصومال. وتؤكد الاتفاقية معالجة التمييز ضد المرأة بصورة شاملة من خلال التزام الدول الأطراف باتخاذ التدابير المُؤدية إلى تحقيق المساواةً الفعلية بين الجنسين في جميع المجالات. ومن بين هذه التدابير: تعديل التشريعات الوطنية، وإزالة الصورة النمطية التقليدية لأدوار كلا الجنسَين. من أجل ذلك، تشكّلت «لجنة سيداو الدولية» التي تَتولًّى مراقبة الدولَ الأطراف لعملية تنفيذ بنود الاتفاقية. وفي العام 1999 صَدَرَ ملحق خاص بالاتفاقية عُرفَ بتسمية «البروتوكول الاختياري» الذي وُضِعَ مَوضعَ التنفيذ في العام 2000. لمَزيد من التفاصيل انظر هنا صوفي عبد الحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية، العدد 23، بيروت، صيف 2009، ص59 و60. انظر أيضا تشارلز آر. بيتز، فكرة حقوق الإنسان، مصدر سابق، ص202.

(19) المادة (7) من اتفاقية سيداو للعام 1979، من الموقع الإلكتروني:

[www.un.org/womenatch/daw/text/0360793A.pdf], on 12-07– 2017.

(20) For more details see and compare with Veronique Mottier, "Feminism and Gender Theory: The Return of The State", in, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (ed.), Handbook of Political Theory, Sage Publications, London, 2004, pp. 278–279.

(21) لمزيد من التفاصيل انظر فاطمة حافظ، تمكين المرأة الخليجية، مصدر سابق، ص11 - 13. انظر أيضا د. عمار عباس ود. بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ مشاركة المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة أو تحقيق المساواة عن طريق التمييز الإيجابي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاقتصادية والقانونية بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، العدد 10، يونيو 2013، ص88.

(22) أمارتيا صن، التنمية حرية، مصدر سابق، ص209. لمزيد من التفاصيل انظر أيضا تشارلز آر. بيتز، فكرة حقوق الإنسان، مصدر سابق، ص209 – 210.

(23) أمارتيا صن، التنمية حرية، مصدر سابق، ص210 و211. لمزيد من التفاصيل حول دور التعليم في تمكين المرأة انظر إيزوبيل كولمان، «المنافع التي سنحوزها في حال نيل المرأة

لحقوقها»، في فرانسيس فوكوياما وآخرين، مستقبل القوة، ج1، منشورات مؤسسة كولان، أربيل، 2014 (باللغة الكردية)، ص208 – 211.

(24) المادة (1 /أ) من اتفاقية سيداو للعام 1979.

(25) إرشادات حول الكوتا النسائية في الانتخابات اللبنانية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (إعداد)، أغسطس 2015، ص1.

(26) هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص49.

(27) انظر إرشادات حول الكوتا النسائية في الانتخابات اللبنانية، مصدر سابق، ص1.

(28) انظر هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص49.

(29) انظر د. عمار عباس ود. بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة، مصدر سابق، ص88. لمزيد من التفاصيل انظر أيضا هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص59 و60.

(30) See Will Kymlicka, Politics in the vernacular, op.cit., p. 32.

انظر أيضا د. إدريس لكريني، نظام الكوتا وتمثيلية المرأة في البرلمان: مقاربة لنماذج عربية، مركز القدس للدراسات السياسية، عمّان، من الموقع الإلكتروني: http://www.alqudscenter.org، بتاريخ 28 أغسطس 2017، ص3.

(31) انظر نعيمة سمينة، قانون الكوتا النسوية في دول المغرب العربي: الواقع والإشكالات، مركز آفاق للدراسات والبحوث، الرياض، من الموقع الإلكتروني: [http://aafaqcenter.com]، بتاريخ 28 أغسطس 2017، ص16.

(32) لمزيد من التفاصيل انظر د. إدريس لكريني، نظام الكوتا وتمثيلية المرأة في البرلمان، مصدر سابق، ص3 و4.

(33) انظر نعيمة سمينة، قانون الكوتا النسوية في دول المغرب العربي، مصدر سابق، ص15 و16. انظر أيضا ريما حَبش، بعض الإجراءات الرامية إلى تعزيز المشاركة السياسية للمرأة - نظام الحصص/ الكوتا، مداخلة في الاجتماع الثاني لمجموعة العمل حول البرلمان وإصلاح قانون الأحزاب، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومركز الأردن الجديد للدراسات، عمّان، 18 و19 ديسمبر 2006، ص3.

(34) لمزيد من التفاصيل انظر المواد «2، 3، 5، 6، 7» من القانون الفرنسي الرقم (2000 - 493) الصادر في 6 يونيو 2000. انظر أيضا د. تارا إبراهيم، المرأة وقانون المساواة الانتخابية في فرنسا، مجلة صوت الآخر، العدد 492، 6 أغسطس 2014، ص15.

(35) لمزيد من التفاصيل انظر د. تارا إبراهيم، المصدر نفسه، ص15.

(36) لمزيد من التفاصيل انظر حمادي ذويب، الإسلاميون وقضايا المرأة، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، العدد 4، ربيع 2013، ص148 و149.

(37) انظر المواد (3) و(6) و(16) من القانون الأساسي المعدل الموريتاني بشأن انتخاب أعضاء الجمعية الوطنية الرقم (029) للعام 2012. ولمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع: هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص56 و57.

(38) سواني هانت، «دعوا النساء لِيَحْكُمن»، في: فرانسيس فوكوياما وآخرين، مستقبل القوة، ج1، مصدر سابق، ص236.

(39) في العام 2007، جرى تعديل قانون التنظيمات السياسية الرواندي، الذي ينصُّ على أنَّ قوائم الأحزاب لجميع الكيانات السياسية يجب أن تضم ما لا يقل عن 30 في المائة من المرشحات دون أن يشتمل القانون على أي أحكام بشأن الترتيب التسلسلي للمرشحات. وعقب هذا التعديل، وبالاقتران مع المقاعد الـ 24 المخصصة للنساء من مُجمل عدد مقاعد مجلس النواب البالغ 80 مقعدا، بلغ عدد المقاعد النسائية رقما قياسيا عالميا في الانتخابات التشريعية للعام 2008، حيث كان 56.25 في المائة من إجمالي المنتخبين. ثم تكرر ذلك في الانتخابات التشريعية للعام 2013، إذ شكلت النساء هذه المرة 63.75 في المائة من مجموع المقاعد النيابية. ويعزى التقدم الكبير الذي تحرزه رواندا في المشاركة السياسية النسوية وتمثيلها النيابي ما بعد الحرب الأهلية والإبادة الجماعية (1990 - 1994) إلى التطبيق الفعّال لآليات وتدابير التمكين السياسي النسوي ولاسيّما نظام الكوتا النسوية، فضلا على إصدار تشريعات قانونية نوعية مثل قانون حظر جميع أشكال التمييز والطائفية، واللائحة الأساسية لقواعد سلوك المنظمات السياسية وأعضائها للعام 2005 والتي تشجع على الالتزام بالأنظمة والضوابط القانونية والإدارية والنزاهة، وتنظيمها لجميع الأنشطة السياسية في رواندا. لمزيد من التفاصيل انظر مشروع نظام الكوتا العالمي، على الموقع الإلكتروني: [http://www.quotaproject.org/country/rwanda] في 2 سبتمبر 2017.

(40) لمزيد من التفاصيل انظر د. عمار عباس ود. بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة، مصدر سابق، ص86، 89. لمزيد من التفاصيل انظر د. إدريس لكريني، نظام الكوتا وتمثيلية المرأة في البرلمان، مصدر سابق، ص4 - 5 و11. وبخصوص حالة رواندا، تزداد فاعلية النساء سياسيا نتيجة قيام البرلمانيات الرونديات منذ العام 2006 على تدريب وتعليم وتوعية النساء حول كيفية أداء وإدارة مؤسسات المجال العام وبخاصة بعد انقضاء مدة تمثيلهن النيابي. وقد ساعد ذلك على رفع نسبة النساء في «رئاسة» الحكومات المحلية والبلدية من 24 في المائة إلى 44 في المائة. لمزيد من التفاصيل انظر سواني هانت، دعوا النساء لِيَحْكُمن، مصدر سابق، ص237-239.

(41) إدريس لكريني، نظام الكوتا وتمثيلية المرأة في البرلمان، مصدر سابق، ص3 و11. انظر أيضا نعيمة سمينة، قانون الكوتا النسوية في دول المغرب العربي، مصدر سابق، ص23 و24. ويُلاحظ في حالة موريتانيا، أنَّ المرأة، إضافة إلى ما تقدم ذكره، قد حققت مكاسب عديدة في مجال المشاركة السياسية ومن بينها: اعتماد سياسة التمييز الايجابي في تولي المراكز القيادية والعامة، بروز أحزاب سياسية تترأسها نساء، تخصيص قائمة وطنية انتخابية خاصة بالنساء، ترؤس النساء 5 وزارات في العام 2016، إضافة إلى توليها مراكز قضائية وديبلوماسية وإدارية. لمزيد من التفاصيل انظر وسيم حسام الدين الأحمد، التمكين السياسي للمرأة العربية: دراسة مقارنة، مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الرياض، 2016، ص232 و233.

(42) لمزيد من التفاصيل بخصوص نظام الكوتا الأردني انظر يوسف سلامة حمود المسيعدين، الآثار السياسية للنظام الانتخابي في الأردن، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 433، مارس 2015، ص93 و94. انظر أيضا مشروع نظام الكوتا العالمي من الموقع: [http://www.quotaproject.org/country/jordan] ، في 2 سبتمبر 2017.

(43) لمزيد من التفاصيل انظر تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في واقعٍ متغير، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (إعداد)، نيويورك، 2016، ص78.

(44) لمزيد من التفاصيل انظر كلثم الغانم، الأُطر الفكرية والحدود النظرية للفكر النسوي العربي: نظرة تحليلية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 401، يوليو 2012، ص17-18. انظر أيضا أحمد البعلبكي، عن ليبرالية موعودة تقصر اندماج الأفراد على طوائفهم: نموذج متبلور عن لبنان، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 4، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، ربيع 2013، ص46 و47.

(45) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في واقع متغير، مصدر سابق، ص235. لمزيد من التفاصيل حول تدابير التمكين السياسي النسًوي في هذه الدول الثلاث انظر وسيم حسام الدين الأحمد، التمكين السياسي للمرأة العربية، مصدر سابق، ص35 - 45، 102 - 105، 113 - 117.

(46) لمزيد من التفاصيل انظر مي النقيب، «دراسة حول المشاعر: النساء الكويتيات بين الحرية والفتور»، ترجمة هدى مقنَّص، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مصدر سابق، ص408 - 410.

(47) لمزيد من التفاصيل انظر: الانتخابات الكويتية: المعارضة الكويتية تفوز بـ 24 مقعدا في مجلس الأمة،27 نوفمبر 2016، تقرير هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي)، من الموقع الإلكتروني: [http://www.bbc.com/arabic/middleeast-38120869]، في 4 سبتمبر 2017. هذا التراجع في التمثيل النسوي وحتى الترشيح النسوي ربَّما يرجع إلى حالة الإحباط التي أصابت المرأة الكويتية من عدم جدوى الذهاب المتكرر للتصويت والترشّح، في ظل هيمنة القوى المجتمعية التقليدية وعدم تلبية المخرجات الانتخابية لمطالب المرأة الرئيسة، بحيث ظلّت قضاياها وحقوقها الاقتصادية والاجتماعية معلّقة من دون حلول جذرية مما قد ينعكس على حقوقها السياسية أيضا مستقبلا، وذلك بالرغم من نيلها دعم ومساندة النخبة السياسية. وهنا تُلاحظ أهمية آليات التمكين السياسي النسوي التي تضمن استمرارية وجود التمثيل النسوي السياسي منه والإداري في حدوده الدنيا وعدم ترك ذلك لتقلبات العملية السياسية وتنافساتها. لمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع: وسيم حسَام الدين الأحمد، التمكين السياسي للمرأة العربية: دراسة مقارنة، مصدر سابق، ص55 - 57.

(48) لمزيد من التفاصيل انظر د. فاطمة الصايغ، المرأة والتمكين السياسي في الإمارات، صحيفة البيان الإماراتية، من الموقع الإلكتروني: [http://www.albayan.ae/opinions/articles/2016-03-20-1.2599210]، بتاريخ 18 سبتمبر 2017، انظر أيضا تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016، مصدر سابق، ص235.

(49) لمزيد من التفاصيل انظر هتون أجواد الفاسي، «هل هناك نسوية سعودية؟»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مصدر سابق، ص175 و176. لمزيد من التفاصيل انظر أيضا فاطمة حافظ، تمكين المرأة الخليجية، مصدر سابق، ص29 - 31. لمزيد من التفاصيل حول الكوتا النسوية في السعودية انظر مشروع نظام الكوتا العالمي، من الموقع الإلكتروني: [http://www.quotaproject.org/country/saudi-arabia] في 3 سبتمبر 2017.

(50) أندريه ناي، إنَّها ليست فلسفة، مصدر سابق، ص184 و185.

(51) انظر آن كورثويس، «النسوية»، في، طوني بينيت وآخرين، مفاتيح اصطلاحية جديدة، مصدر سابق، ص686.

(52) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، مصدر سابق، ص52 و53.

(53) لمزيد من التفاصيل انظر أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، ص55، 63 – 65.

(54) انظر آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص686. انظر أيضا هنا صوفي عبد الحي، الكوتا النيابية النسائية، مصدر سابق، ص58.

(55) لمزيد من التفاصيل انظر إرشادات حول الكوتا النسائية في الانتخابات اللبنانية، مصدر سابق، ص2 و3.

(56) انظر هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص58. انظر أيضا تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016، مصدر سابق، ص78.

(57) مصباح الشيباني، المشاركة السياسية للمرأة العربية ومآلاتها المتعثِّرة في الانتقال الديموقراطي الراهن: التجربة التونسية مثالا، المجلة العربية للعلوم السياسية، العددان 47 و48، الجمعية العربية للعلوم السياسية، صيف وخريف 2015، ص152.

(58) لمزيد من التفاصيل انظر تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016، مصدر سابق، ص85 و86.

(59) زينة الزعتري، «نهضة نسوية عربية: إمكانيات وضرورات»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية، مصدر سابق، ص78 و79.

(60) وفي عين هذا الاتجاه، أنتجتْ «الدراسات النسوية ما بعد الكولونيالية» ما يُطلقُ عليه المتخصصون «دراسات التابع» Subaltern Studies؛ وهو ميدان معرفي معاصر يُناقِشُ مؤثرات الاستعمار في الثقافات والشعوب التي عانت الحكم الاستعماري. وقد تبلور في ثمانينيات القرن المنصرم على يد مجموعة من الباحثين الهنود، وفي مقدمتهم المفكر الهندي راناجيت غوها Ranajit Guha. ففي مطلع الثمانينيات الماضية ظهرت جماعة دراسات التابع Subaltern Studies Group بوصفها جماعة أكاديمية من المؤرخين الهنود الذين عملوا على قلب تاريخ الهند الرسمي الذي كتبته النخبة المتأثرة بالسياسات الاستعمارية البريطانية، واقترحوا إعادةَ كتابتهِ في ضوء مفاهيم مغايرة متصلة بالتاريخ الشفوي المنسي الذي استبعدتهُ النخب الاستعمارية أصلا، وتعمل هذه الجماعة الأكاديمية على إصدار «مجلة دراسات التابع» منذ العام 1982. وبدءا من منتصف التسعينيات دخلت «دراسات التابع» حقل الدراسات النسوية الإفريقية والأمريكية اللاتينية – ولاحقا العربية وإن لم تأتِ بمستوى التنظير نفسه والفاعلية عينها – فجعلها ذلك بمنزلة مقاربة للتاريخ قائمة بذاتها ولا تقتصر على منطقة جغرافية محددة. ومن ثمَّ، استأثرت هذه الدراسات باهتمام كبير في أوساط المؤرخين والمفكرين والنقّاد لتُمثل اليوم الموضوع المركزي لدراسات النسوية ما بعد الكولونيالية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. لمزيد من التفاصيل انظر د. ريتا فرج، النسوية ما بعد الكولونيالية: تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، 1 مارس 2018، من الموقع الإلكتروني: [http://www.alfaisalmag.com/?p=9064]، بتاريخ 4 مارس 2018، ص 1 - 6.

(61) لمزيد من التفاصيل انظر د. ميرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 401، يوليو 2012، ص26 - 28.

(62) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016، مصدر سابق، ص78 و79.

(63) لمزيد من التفاصيل انظر نُهى بيومي، «الأنوثة والدرس النسوي: الباحثة والبحث

النسوي والطوق الثقافي في لبنان»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية، مصدر سابق، ص146 و147.

(64) مصباح الشيباني، المشاركة السياسية للمرأة العربية ومآلاتها المتعثِّرة في الانتقال الديموقراطي الراهن: التجربة التونسية مثالا، مصدر سابق، ص161 و162، 166.

(65) لمزيد من التفاصيل عن واقع حال التمكين السياسي للنسوة في تونس انظر المصدر نفسه، ص166 - 168.

(66) لمزيد من التفاصيل حول أشكال التمييز تجاه المرأة اللبنانية على صُعُد: دورها الأُسري والأهلية القانونية والأحوال الشخصية، انظر وقارن مع: أحمد البعلبكي، عن ليبرالية موعودة تقصر اندماج الأفراد على طوائفهم، مصدر سابق، ص46 و47. ثم قارن ذلك مع نتائج الدراسة الميدانية المميَّزة التي أجرتها د. أسماء جميل رشيد، والتي شملت قرابة 2100 امرأة من الأقليات الدينية بنحو 300 امرأة لكلٍ من طوائف: الكورد الفَيليين، الكلدان والآشوريين، الأرمن، الصابئة، الشَّبَك، التركمان. انظر د. أسماء جميل رشيد، «نساء الأقليات: واقعٌ وتحديات»، في، سعد سلوم (إعداد)، الأقليات في العراق: الذاكرة والهوية والتحديات، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، بغداد، 2013، ص243 - 246.

(67) انظر سواني هانت، دعوا النساء لِيَحْكُمن، مصدر سابق، ص237 - 239.

(68) لمزيد من التفاصيل انظر سواني هانت، دعوا النساء لِيَحْكُمن، مصدر سابق، ص239 - 241، 243 و244.

(69) لمزيد من التفاصيل انظر المصدر نفسه، ص237 - 239، 244 - 246.

(70) هنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، مصدر سابق، ص64.

(71) لمزيد من التفاصيل انظر وقارن مع: فاطمة حافظ، تمكين المرأة الخليجية، مصدر سابق، ص33 - 34، 36 - 38. كذلك انظر وقارن مع يوسف سلامة حمود المسيعدين، الآثار السياسية للنظام الانتخابي في الأردن، مصدر سابق، ص95.

(72) Carl Cohen, “Why Race Preference Is Wrong and Bad?”, in, Carl Cohen and James P. Sterba, Affirmative Action and Racial Preference, op.cit., pp. 2627-. See also Karen O’Conner and Larry J. Sabato, American Government: Continuity and change, Pearson Education Inc., New York, 2007, p. 229.

(73) Alvin J. Schmidt, The Menace of Multiculturalism: Trojan horse in America, Paeger Publishers, Connecticut, 1997, p. 189. For more details see also Robert W. Tracinski, Apology for Slavery Will Perpetuate Racism, Ayn Rand Institute, from web site: www.aynrand.org, on 12-2017-8, p. 1.

(74) Compare with, Christian Joppke and Steven Lukes, “Introduction: Multicultural questions”, in, Christian Joppke and Steven Lukes (ed.), Multicultural questions,op.cit., 2002, p. 15.

(75) For more details see Carl Cohen, Why Race Preference Is Wrong and Bad?, op. cit., pp. 164 -165. See also Bernard R. Boxill,”Affirmative action”, in, Donald M. Borchert (ed.), Encyclopedia of Philosophy,Vol.1, Thomson Gale, Detroit, (2d. ed.), 2006, pp. 81 -82.

(76) See John A. Perry and Erna K. Perry, Contemporary Society: An Introduction to social science, Pearson Education Inc., (11th. ed.), Boston, 2006, pp. 193 -194.

الخاتمة

(1) أمارتيا صن، التنمية حرية، مصدر سابق، ص208 و209.

(2) Susan Moller Okin, Justice, Gender and Family, op.cit., p. 4.

(3) حيث نجد أنَّهُ بعد إعادة صياغة وظائف الرجال والنساء في سياق عمليات التحديث والتنمية، أُعيدت هيكلة الأدوار الاجتماعية للنساء والرجال معا. فعلى سبيل المثال، إنَّ بروز مهنة الطب الحديث – مع كون معظم العاملين في هذا المهنة من الرجال – قد أفضى إلى الاستغناء عن الوظائف التقليدية للنساء في السلك الطبي بعامة، كالقابلات والمُعالجات بالأعشاب، وضُمَّت إلى مهام الممرضات في أحسن الأحوال، وهو ما أنزلَ النساءَ اللاتي يعملنَ في هذه الوظائف إلى موقع اجتماعي أقل مكانة من ذلك الذي يشغَلُهُ الطبيب وأقلّ منه أجرا. وما كان لإعادة الصِياغة والهيكلة للأدوار تلك أنْ تَحدُثَ لو كانت النساء يتمتَّعنَ بالمساواة التامّة. فلا بدَّ إذن من إعادة النظر في صياغة الأدوار والوظائف إذا ما أرادت النساء تحقيق المساواة الجندرية. لمزيد من التفاصيل انظر:
Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit., pp. 383- 384.

(4) Ibid., pp. 384.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر روزاليندا ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟، مصدر سابق، ص65 و66 و67.

(6) لمزيد من التفاصيل انظر أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، مصدر سابق، ص52 و53.

(7) المصدر نفسه، ص66 و67 و68.

(8) قارن مع ماريا سي. لوغونيس وأليزابيث في. سبيلمان، هل لدينا نظرية لكِ، مصدر سابق، ص44 و45.

(9) المصدر نفسهُ، ص48. ولمزيد من التفاصيل انظر أيضا سوزان مولر أوكين، النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية، مصدر سابق، ص85 و86.

(10) قارنْ مع آن كورثويس، النسوية، مصدر سابق، ص686 و687. انظرْ وقارنْ أيضا مع ماريا سي. لوغونيس وأليزابيث في. سبيلمان، هل لدينا نظرية لكِ، مصدر سابق، ص51 و52، 57.

(11) انظر روزاليندا ديلمار، ما هي الحركة النسوية؟ مصدر سابق، ص64 و65.

(12) لمزيد من التفاصيل حول تهميش النساء في المجال السياسي انظر سواني هانت، دعوا النساء ليَحكمن، مصدر سابق، ص237 – 239، 244 - 246.

(13) لمزيد من التفاصيل انظر زينة الزعتري، «نهضة نسوية عربية: إمكانيات وضرورات»، في: جين سعيد المقدسي وآخرون (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مصدر سابق، ص77 - 79. انظر أيضا ميرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية، مصدر سابق، ص26 - 28.

(14) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، مصدر سابق، ص43 و44.

(15) لمزيد من التفاصيل انظر روزاليندا ديلمار، ماهيّة الحركة النسوية؟ مصدر سابق، ص63 و64. أيضا انظر وقارن مع جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مصدر سابق، ص336، 341.

(16) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج1، مصدر سابق، ص19.
(17) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ج2، مصدر سابق، ص507 و508.
(18) See Susan Moller Okin, Justice, Gender and Family, op.cit., pp. 4 - 6.
(19) Jane Flax, "Women Do Theory", in, Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, (eds.), Feminist Frameworks: Alternative theoretical account of relations between women and man, McGraw Hill, (3rd.ed.), New York, 1993, p. 82.
(20) مثل هذه الخلاصة أثبتتها نتائج مُعايشة ودراساتٍ تناولت الحياة البرية. تضمنتها دراسة بعنوان «في غياب الآباء: قصة الفِيَلة والرِّجال» In The Absence of Fathers: A Story of Elephants and Men، تتحدث هذه الدراسة عن تجربة واجهها موظفو مَحمية كروغر الوطنية Kruger National Park في جنوب أفريقيا. وتدور حول ازدياد المشاكل التي افتَعَلها قطيعٌ من ذكور الفيلة الشابة، التي نُقلَت من هذه المَحمية إلى محمية بيلانيسبيرغ الوطنية Pilanesburg National Park، بعد أن استُثني الذكور الكبار من عملية النقل المذكورة لاعتباراتٍ تتعلق بصعوبة مثل هذا الإجراء في مناطق تتميز بانقطاعها عن وسائل النقل والمواصلات. عملية النقل جاءت نتيجةً لتضخم أعداد هذه الحيوانات في المحمية الأولى. وعلى الرغم من الطبيعة الهادئة للفيلة فإن أفراد هذا القطيع أخذوا بتشكيل ما يشبه العصابات تهاجم كل ما يصادفها من الحيوانات الأخرى بعدوانيةٍ عابِثة وصاخبة، وذلك في ظاهرةٍ تُعدُّ هي الأغرب في سلوك هذا النوع من الحيوانات. ومن أجل حلِّ هذا اللغز بادرَ الموظفون في المَحمية الجديدة إلى وضع نظرية (افتراض) أنَّ الشيء المفقود من القطيع المنقول هو غياب ذكور كبيرة ومهيمنة كانت قد تَقرَّرَ استبقاؤها في المَحمية الأولى. ذلك أنَّ من شأن الذكور الكبار العمل في الظروف الطبيعية العادية على توفير سلوكٍ نموذجي modelling للفيلة الأصغر والعمل على إبقائهم في انسجام مع أفراد القَطيع الآخرين. وما أدى إلى تلك العدوانية هو عَيش الفيلة الشابة في غياب مثل هذا التأثير «المتمدن» civilizing الذي للكبار على صغارهم. ووقد تحقق هذا التأثير بعد فترة قليلة من استقدام ذكور كبار من المحمية الأولى. هذه التجربة مع الفيلة دفعت بالكاتب وايد هورن Wade Horn إلى سحب ما تمخضت عنه تلك التجربة إلى «الحديقة الوطنية في نيويورك» New York Central Park، حيث تدور القصة هذه المرة حول شباب وليسوا فيلة، ومع ذلك فقد كانت التفاصيل متقاربة وبشكل غريب. حيث التقطت الكاميرات صورة فِتية وهم يَتَسابَقُ بعضهم مع بعض على التحرش بالنساء والسرقة في وضح النهار، بل التجرؤ على فعل ذلك أمام الكاميرات. فطالبَ الناس بزيادة عدد رجال الشرطة والأجهزة العقابية الأخرى. ولكن هل في ذلك حل لمثل هذه المشاكل؟ الجواب هو النفي كما يذهب إلى ذلك الكاتب، لأنها لم تحقق إلا القليل من أجل حلِّ المشكلة الاجتماعية الحقيقية التي تكمن خلف تلك الهجمات في الحدائق العامة. إنها مشكلة المحمية الأفريقية آنِفة الذكر نفسها. لأنَّ أغلبية الفتية الذين يقومون بمثل هذه الأعمال كانوا قد ترعرعوا في بيوتٍ غابَ عنها الآباء. فهم لم يتصرفوا كرجالٍ والسبب في ذلك راجع إلى كون تجربتهم الوحيدة في قَوْلَبةِ سلوكهم كانت قد عُلِّموا إياها من قبل أصدِقاء وأقران لا من قبل آبائهم. تدعم مثل هذه الخلاصة نتائج مَسْح كان قد أُجري في الولايات المتحدة أكدت أنَّ 2 من كل 5 فِتية كانوا قد نشأوا وتَرَبّوا في بيوتٍ بِلا أب، أي

سوف يزداد الشباب الجانح بشكلٍ مُتسارع بفعل تمزق نظم العائلة التقليدية في الثقافة والعالم الغربيَيْن. انظر:

[http://thesestonewall.com/gordon-macrae/in-the-absence-of-fathers-a-story-of-elephants-and-men/], on 8/23/2017.

(21) Gary Goertz and Amy G. Mazur, Maping Gender and Politics Concepts: Ten guidelines, op.cit., p. 38.

(22) bell hooks, Feminist Theory from Margin to Center, op.cit, p. 1.

(23) Betty Friedan, The Feminine Mystique, op.cit., p. 24.

(24) See Valerie Bryson, Gender, op. cit., p. 116.

المصادر والمراجع


Withe

المصادر العربية والمترجمة

أولاً: القرآن الكريم

ثانيا: الموسوعات والمعاجم

تيرنس بول وريتشارد بيللامي، (تحرير)، موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة مَي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

جورج دوبي وميشيل بيرو، (تحرير)، موسوعة تاريخ النساء في الغرب، ج1، ترجمة سَحَر فرّاج، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سبتمبر 2010.

ثالثًا: الكتب

أرسطو، السياسات، ترجمه وعلَّقَ عليه الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957.

إرنست غيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001.

أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنّا خباز، المطبعة العصرية، ط3، القاهرة، من دون تاريخ.

أمارتيا صن، التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 303، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو 2004.

إمام عبدالفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1996.

إمام عبدالفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت، 1999.

باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، العدد 337، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2007.

بيندِكت أندرسون، الجماعات المُتَخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر أديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، أبريل 2014.

تشارلز آر. بيتز، فكرة حقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 421، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2015.

تشارلز تايلر، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، مارس 2015.

توماس آر فلين، الوجودية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة مروة عبدالسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012.

جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، المركز القومي للترجمة، ترجمة أيمن فؤاد زهري، القاهرة، 2013.

جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبدالمنعم الحنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، 1964.

جان جاك روسو، اميل: تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، من دون تاريخ نشر.

جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية الى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، أكتوبر 2008.

جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982.

د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يوليو 2010.

ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 387، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 2012.

ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة أيمن بكر وسَمَر الشيشكلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجّاج أبو منير ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014.

زينب فواز، الرسائل الزينبية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

ستيف دي تانسي، علم السياسة: الأُسس، ترجمة رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.

سوزان مولر أُوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر.. الوقائع والأساطير، ج1، ترجمة سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2015.

سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ج2، ترجمة سحر سعيد، الرجبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2015.

طه حسين، مدرسة الأزواج، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط2، القاهرة، 2014.

فِتْنَت مسيكة بر، حواء والخطيئة في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم، مؤسسة المعارف، بيروت، 1996.

فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الآلية الحديثة، القاهرة، من دون تاريخ نشر.

قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016.

القديس أوغستينوس، اعترافات، ترجمة إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، تونس، 2012.

كريس هارمان، ترجمة هند خليل كلفت، أنجلز وأصل المجتمع البشري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، يونيو 2013.

ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة د. جورج كتّوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، يناير 2006.

مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

نبوية موسى، المرأة والعمل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

رابعًا: الأبحاث والدراسات

أحمد البعلبكي، عن ليبرالية موعودة تقصر اندماج الأفراد على طوائفهم: نموذج متبلور عن لبنان، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 4، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ربيع 2013.

د. إدريس لكريني، نظام الكوتا وتمثيلية المرأة في البرلمان: مقاربة لنماذج عربية، مركز القدس للدراسات السياسية، عمّان، من الموقع الإلكتروني: http://www.alqudscenter.org، بتاريخ 28 أغسطس 2017.

د. أسماء جميل رشيد، «نساء الأقليات: واقعٌ وتحديات»، في: سعد سلوم (إعداد)، الأقليات في العراق: الذاكرة والهوية والتحديات، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، بغداد، 2013.

إليزابيث كادي ستانتون، «عزلة الذات»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

أليسون م. جاغار، «عولمة الأخلاقيات النسوية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج1، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2012.

آن فيرغسون، «مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد- استعماري ونسوي، ج2، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 396، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2013.

أندريه ناي، «إنَّها ليست فلسفة»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج1، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2012.

أوفيليا شوتّه، «الغَيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب»، في، أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج1، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2012.

أوما ناريان، «ماهيّة الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج1، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2012.

إيزوبيل كولمان، «المنافع التي سنحوزها في حال نيل المرأة حقوقها»، في: فرانسيس فوكوياما وآخرين، مستقبل القوة، ج1، منشورات مؤسسة كولان، أربيل، 2014 (باللغة الكوردية).

باتريشيا هل كولينز، «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية»، في، أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج2، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 396، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2013.

بولا تريكلر وشيري كراماري، «الحركة النسوية»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

بيتي فريدان، «المشكلة التي لا اسمَ لها»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

تشارلوت بنش، «ليس بالدرجات: النظرية النسوية والتعليم»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

تشارلوت بيركينز غيلمان، «من نساء واقتصاديات: دراسة في العلاقة الاقتصادية بين الرجال والنساء كعامل في التطور الاجتماعي»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، «النظرية النسوية»، في: تيم دان وآخرين، نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، (تحرير)، ترجمة ديما الخضرا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، يناير 2016.

جون سكوت، «مشكلة الاختلاف في النسوية»، ترجمة هدى مقنّص، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012.

حمادي ذويب، الإسلاميون وقضايا المرأة، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، العدد 4، ربيع 2013.

دروسلا كورنل، «نشأة مفهوم الجنس ومِحَنهُ في الولايات المتّحدة»، في: رجاء بن سلامة وآخرين، مفاهيم عالمية: التذكير والتأنيث (الجندر)، ترجمة أنَطوان أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

روزاليندا ديلمار، «ما هي الحركة النسوية؟»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

روزماري غارلاند تومبسون، «دمج الإعاقة: تحويل النظرية النسوية»، في، ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

د. ريتا فرج، النسوية ما بعد الكولونيالية: تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، 1 مارس 2018، من الموقع الإلكتروني:
http://www.alfaisalmag.com/?p=9064.
بتاريخ 4 مارس 2018.

ريما حَبش، بعض الإجراءات الرامية الى تعزيز المشاركة السياسية للمرأة- نظام الحصص/ الكوتا، مداخلة في الاجتماع الثاني لمجموعة العمل حول البرلمان وإصلاح قانون الأحزاب، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومركز الأردن الجديد للدراسات، عمّان، 18 و19 ديسمبر 2006.

زينة الزعتري، «نهضة نسوية عربية: إمكانيات وضرورات»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012.

ساندرا هاردنغ، «الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد - الحداثية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي، ج2، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 396، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2013.

سواني هانت، «دعوا النساء ليَحكمن»، في: فرانسيس فوكوياما وآخرين، مستقبل القوة، ج1، منشورات مؤسسة كولان، أربيل، 2014 (باللغة الكوردية).

سوزان مولر أوكين، «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية»، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ (تحرير)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد – استعماري ونسوي، ج1، ترجمة د. يُمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر2012.

شولاميث فايرستون، «من جدلية الجنس: دياليكتيكية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

شيري بي. أورتنر، «هل المرأة بالنسبة للرجل مثل الطبيعة بالنسبة للثقافة»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

فاطمة حافظ، تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج، سلسلة دراسات إستراتيجية، العدد 128، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 2008.

د. فتحي التريكي، «الحداثة وما بعد الحداثة»، في: د. عبدالوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، يوليو 2003.

فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، في: مجموعة مؤلفين، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، يونيو 2014.

د. عمار عباس ود. بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ مشاركة المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة أو تحقيق المساواة عن طريق التمييز الإيجابي، مجلة «الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية»، قسم العلوم الاقتصادية والقانونية بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، العدد 10، يونيو 2013.

كلثم الغانم، الأطر الفكرية والحدود النظرية للفكر النسوي العربي: نظرة تحليلية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 401، يوليو 2012.

كيت ميليت، «النظرية السياسية الجنسية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

لوس إيريغاري، «مَنْ هذا الجنس الذي ليس واحدا»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

ليندا آلكوف، «الحركة النسوية الثقافية مقابل ما بعد البنيوية: أزمة الهوية في النظرية النسوية»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

ماريا سي. لوغونيس وإليزابيث في. سبيلمان، «هل لدينا نظرية لك: النظرية النسوية والإمبريالية الثقافية والمطالبة بصوت المرأة»، في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2010.

محمد فاضل الكراعي، المسألة النسائية في المغرب: تحديات الدينامية الاجتماعية ومحدودية الرهانات السياسية، المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية، العدد 28، خريف 2010.

مي النقيب، «دراسة حول المشاعر: النساء الكويتيات بين الحرية والفتور»، ترجمة هدى مقنَّص، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012.

د. ميرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 401، يوليو 2012.

مصباح الشيباني، المشاركة السياسية للمرأة العربية ومآلاتها المتعثِّرة في الانتقال الديموقراطي الراهن: التجربة التونسية مثالا، المجلة العربية للعلوم السياسية، العددان 47 و48، الجمعية العربية للعلوم السياسية، صيف وخريف 2015.

نعيمة سمينة، قانون الكوتا النسوية في دول المغرب العربي: الواقع والإشكالات، مركز آفاق للدراسات والبحوث، الرياض، مِن الموقع الإلكتروني: http://aafaqcenter.com، بتاريخ 28 أغسطس 2017.

نُهى بيومي، «الأُنوثة والدرس النسوي: الباحثة والبحث النسوي والطوق الثقافي في لبنان»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012.

هتون أجواد الفاسي، «هل هناك نسوية سعودية؟»، في: جين سعيد المقدسي وآخرين (تحرير)، النسوية العربية: رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2012.

هَنا صوفي عبدالحي، الكوتا النيابية النسائية بين التأييد الدولي والمواقف العربية المتناقضة، المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية، العدد 23، بيروت، صيف 2009.

وسيم حسام الدين الأحمد، التمكين السياسي للمرأة العربية: دراسة مقارنة، مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، الرياض، 2016.

يوسف سلامة حمود المسيعدين، الآثار السياسية للنظام الإنتخابي في الأردن، مجلة «المستقبل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 433، مارس 2015.

خامسًا: المقالات واللقاءات الصحافية

د. تارا إبراهيم، المرأة وقانون المساواة الانتخابية في فرنسا، مجلة صوت الآخر، العدد 492، أربيل، 6 أغسطس 2014.

د. فاطمة الصايغ، المرأة والتمكين السياسي في الإمارات، صحيفة البيان الإماراتية، من الموقع الإلكتروني: http://www.albayan.ae/opinions/articles/2016-03-20-1.2599210، بتاريخ 18 سبتمبر 2017.

كمال حبيب، عولمة المرأة: قراءة في الأيديولوجية النسوية الجديدة، مجلة «البيان»، العدد 150، المنتدى الإسلامي، لندن، مايو 2000.

سادسًا: التقارير

إرشادات حول الكوتا النسائية في الانتخابات اللبنانية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (إعداد)، أغسطس 2015.

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في واقعٍ متغير، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (إعداد)، نيويورك، 2016.

تقرير التنمية البشرية للعام 2014، المُضي في التقدّم: بناء المَنعة لِدرء المخاطر، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، 2014.

تقرير عن الانتخابات الكويتية: المعارضة الكويتية تفوز بـ 24 مقعدا في مجلس الأمة، 27 نوفمبر 2016، هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي)، من الموقع الإلكتروني: http://www.bbc.com/arabic/middleeast-38120869، بتاريخ 4 سبتمبر 2017.

مشروع نظام الكوتا العالمي (الأردن)، من الموقع: http://www.quotaproject.org/country/jordan، بتاريخ 2 سبتمبر 2017.

مشروع نظام الكوتا العالمي (المملكة العربية السعودية)، من الموقع الإلكتروني: http://www.quotaproject.org/country/saudi-arabia، بتاريخ 3 سبتمبر 2017.

مشروع نظام الكوتا العالمي (رواندا)، من الموقع الإلكتروني: http://www.quotaproject.org/country/rwanda، بتاريخ 2 سبتمبر 2017.

سابعًا: نصوص الوثائق والتشريعات والاتفاقيات الدولية

القانون الأساسي المعدل الموريتاني بشأن انتخاب أعضاء الجمعية الوطنية رقم 029 للعام 2012.

القانون الفرنسي رقم (2000 - 493) الصادر في 6 يونيو 2000.

النص العربي لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) للعام 1979، من الموقع الإلكتروني:

www.un.org/womenatch/daw/text/0360793A.pdf، بتاريخ 12 يوليو 2017.

Resources in English & French

First: Encyclopedias

Donald M. Borchert (ed.), Encyclopedia of philosophy, Vol.1, Thomson Gale, Detroit, (2nd. ed.), 2006.

George Thomas Kuran, (ed.), Encyclopedia of Political Science, CQ Press, Washington, D.C., 2011.

Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of feminist theories, Routledge, London, (2nd. ed.), 2004.

Paul Barry Clarke and Joe Foweraker (eds.) Encyclopedia of democratic thought, Rutledge, London, 2001.

Rodney P. Carlisle (ed.), Encyclopedia of politics: the left and the right, Vol. 1, Sage Publications, London, 2005.

William A. Darity Jr., (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, Vols. 3, 4 and 6, MacMillan Reference USA, (2nd.ed.), Detroit, 2008.

Second: Books

Alison M. Jaggar, Feminist politics and human nature, Rowman and Allanheld Pub., The Harvester Press, Sussex, 1983.

Alvin J. Schmidt, The Menace of multiculturalism: Trojan horse in America, Paeger Publishers, Connecticut, 1997.

Amy G. Mazur, Theorizing Feminist policy, Oxford University Press, New York, 2001.

Andrew Heywood, Political theory: an Introduction, Palgrave Macmillan, New York, (3d. ed.), 2004.

Andrew Sayer, Method in social science: a realist approach, Routledge, (2nd. ed.), London, 1992.

bell hooks, Feminist theory from margin to center, South End Press, Boston, 1984.

Betty Friedan, The Feminine mystique, A Dell Book, (2nd. ed.), New York, 1974.

Brian Barry, Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism, Polity Press, Cambridge, (4th. ed.), 2005.

Brooks A. Ackerly, Political theory and Feminist social criticism, Cambridge University, New York, 2000,

Carol Gilligan and David A.J. Richard, (eds.), The Deepening darkness: Patriarchy, resistance, and democracy's future, Cambridge University Press, (2nd.ed.), Cambridge, 2009.

Carole Pateman, The disorder of women: democracy, feminism and political theory, Stanford University Press, (4th. ed.), California, 1989.

Carole Pateman, The Problem of political obligation: a critique of liberal theory,

University of California Press, Berkeley,(2nd. ed.), 1985.

Carole Pateman, The sexual contract, Stanford University Press, California, 1988.

Collin Farrelly, Introduction to Contemporary Political theory, SAGE publications, London, 2004.

David Harvey, The Condition of post-modernity: an enquiry into origins of cultural change, Blackwell, (3rd. ed.), Cambridge, 1992.

David Miller, Political philosophy: a very short introduction, Oxford University Press, New York, 2003,

Donald E. Hall, Queer theories, Palgrave Macmillan, London, 2003.

Dudley Knowles, Politcal philosophy, Routledge, London, 2001.

Earl Babbie, The basics of social research, Thomson and Wadsworth, (4th. ed.) U.S., 2008.

Estelle B. Freedman, No turning back: the history of Feminism and the Future of Women, Ballantine Book, New York, 2002.

G. A. Cohen, Rescuing justice and equality, Harvard University Press, Massachusetts, 2008.

Georgina Blackeley and Valerie Bryson, (eds.), Contemporary political concepts: a critical introduction, Pluto Press, London, Sterling, Virginia, 2002.

J. Jaccard and J. Jacoby, Theory construction and model-building skill: a practical guide for social scientists, The Guilford press, New York, 2010.

Janice McLaughlin, Feminist social and political theory: contemporary debates and dialogues, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

John Hoffman and Paul Graham, Introduction to political theory, Pearson Education Limited, England, 2006.

Karen O'Conner and Larry J. Sabato, American government: continuity and change, Pearson Education Inc., New York, 2007.

Laura Bier, Revolutionary womanhood: feminism, modernity, and the state in Nasser's Egypt, The American University in Cairo Press, Cairo, 2011.

Lynn S. Chancer and Beverly Xaviera Watkins, Gender, Race and Class: an overview, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2006.

Madan Sarup, Introductory guide to post-structuralism and postmodernism, Harvester Wheatsheat, (2nd. ed.), New York, 1993.

Martin Albrow, Sociology: the basics, Routledge, London, 1999.

Mary Daly, Beyond god and father: toward a philosophy of women's liberation, Beacon Press, (2nd. ed.), Boston, 1985.

Marysia Zalewski, Feminism after Postmodernism: theorizing through practice, Routledge, London, 2000.

Michael A. Weinstein, Identity, power and change: selected readings in political theory, Scott, Foresman and co., Illinois, 1971.

Patricia Hill Collins, Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment, Routledge, (2nd. ed.), New York, 2000.

Patricia Hill Collins, Black sexual politics: African Americans, gender and the new racism, Routledge, New York, 2004.

Raia Prokhovnick, Rational woman: a Feminist critique of dichotomy, Routledge, London, 1999.

Report of: Gender inequality and women's empowerment: Ethiopian society of population studies, UNFPA, Addis Ababa, October 2008.

Richard T. Schaefer, Racial and ethnic groups, Pearson Education Inc., New Jersey, (9th. ed.), 2004.

Robin Usher and Richard Edwards, (eds.), Postmodernism and education, Routledge, London, 1994.

Sandra Halperin and Oliver Heath, Political research: methods and practical skills, Oxford University Press, New York, 2012.

Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: the case for feminist revolution, William Morrow and Company Inc., (8th. ed.), New York, 1972

Susan Moller Okin, Justice, gender and the family, Basic Books, (2nd. ed.), New York, 1989.

Stephanie Hodgson-Wright, "Early feminism", in Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to feminism and postmodernism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001.

Sylvia Walby, Theorizing patriarchy, Basil Blackwell, (2nd. ed.), Oxford, 1991.

Valentine M. Moghadam, Modernizing women: gender and social change in the Middle East, Lynne Rienner Pub. Inc., Colorado, 1993.

Valerie Bryson, Feminist political theory: an introduction, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2003.

Vernon Van Dyke, Political science: a philosophical analysis, Stanford university press, (11th. Ed) Stanford, California, 1978.

W.J. Stankiewicz, In Search of political philosophy: ideologies at the close of twentieth century, Routledge, London, 1993.

Will Kymlicka, Contemporary political philosophy: an introduction, Oxford University Press, Oxford, (2nd. ed.), 2002.

Will Kymlicka, Politics in the vernacular: multiculturalism and citizenship, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Third: Academic Researches & Studies

Ayelet Shachar, “The Paradox of multicultural vulnerability: individual rights, identity groups and the state”, in, Christian Joppke & Steven Luke (ed.), multicultural questions, Oxford University Press, (2nd. ed.), Oxford, 2002.

Barbara Kawulich, “The Role of theory in research”, in, Mark Garner et.al., Teaching research: methods in the social sciences, Ashgate, England, 2009.

Bonnie Thornton Dill and Ruth E. Zambarana, “Critical thinking about inquality: an emerging lens”, in, Bonnie Thornton Dill and Ruth Enid Zambarana, (eds.), Emerging intersections: race, class and gender in theory, policy and practice, Ruthgers University Press, New Brunswick, 2009.

Brian Barry, Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism, Polity Press, Cambridge, (4th. ed.), 2005.

Carl Cohen, “Why race preference is wrong and bad?”, in, Carl Cohen and James P. Sterba, Affirmative action and racial preference: a debate, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Catharine A. MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State: an agenda for theory,” in, Signs, vol. 7, No. 3, Feminist Theory (spring 1982).

Christian Joppke and Steven Lukes, “Introduction: multicultural questions”, in, Christian Joppke and Steven Lukes (ed.), Multicultural questions, Oxford University Press, Oxford, (2nd. ed.), 2002.

Cynthia Fuchs Epstein, “Similarity and difference: the sociology of gender distinctions”, in, Janet Saltzman Chafetz, Handbook of the Sociology of Gender, Springer, New York, 2006.

Debra Henderson and Ann Tickamyer, “The Intersection of poverty discourses: race, class, culture, and gender”, in, Bonnie Thornton Dill and Ruth Enid Zambrana, (eds.), Emerging intersections: race, class, and gender in theory, policy, and practice, Routledge, The State University, USA, 2009.

Dorothy Smith, “Feminism and Marxism- a place to begin, a way to go”, in, Sean P. Hier (ed.), Contemporary sociological thought: themes and theories, Canadian Scholar’s Press Inc., Toronto, 2005.

Gary Goertz and Amy G. Mazur, “Maping Gender and politics concepts: ten guidelines”, in, Gary Goertz and Amy G. Mazur (eds.), Politics, Gender and concepts: theory and methodology, Cambridge University Press, New York, 2008.

Gillian Howlie and Ashley Tauchert, “Feminism dissonance: the logic of late feminism”, in, Stacy Gillis, et al., Third wave feminism: a critical exploration, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2007.

Hal Foster, “Postmodernism: a preface”, in, Hal Foster, (ed.), The Anti-aesthetic:

essays on postmodern culture, Bay Press, (5th.ed.), Washington, 1987.

James P. Sterba, "Defending affirmative action defending preference", in, Carl Cohen and James P. Sterba, Affirmative action and racial preference: a debate, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Jane Flax, "Women do theory", in, Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, (eds.), Feminist frameworks: alternative theoretical accounts of the relations between women and men, McGraw Hill, (3rd. ed.), New York, 1993.

Joey Sprague and Diane Kobrynowicz, "A Feminist epistemology", in, Janet Saltzman Chafetz, Handbook of the sociology of gender, Springer, New York, 2006.

Kevin Dunn, "Interrogating white male privilege", in, Jane L. Parpart and Marysia Zalewski, (eds.), Rethinking the man question: sex, gender and violence in international relations, Zed Books, London, 2008.

Kimberley Cox, "Feminist theory", in, The Editors of Salem Press, Theories and theoretical approaches, Salem Press, Pasadena, California, Hackensack, New Jersey, 2011.

Linda Hutcheon, "Postmodernism," in, Simon Malpas and Paula Wake, (eds.), The Routledge Companion to Critical Theory, Routledge, London, 2006.

Mary G. Dietz, "Context is all: feminism and theories of citizenship," in, Ann Phillips, (ed.), Feminism and politics, Oxford University Press, (2nd. ed.), New York, 2009.

Mary Evans, "Feminist theory", in, Bryan S. Turner (ed.), The New Blackwell Companion to social theory, Wiley-Blackwell Co., Oxford, Uk, 2009.

Myra Marx Ferree and Carol McClurg Mueller, "Feminism and the women's movement: a global perspective", in, David A. Snow et al., The Blackwell Companion to Social Movements, Blackwell Publishing, USA, 2004.

Nancy Hartsock, "Feminist theory and the development of revolutionary strategy", in, Zillah R. Eisenstein, (ed.), Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism, Monthly Review, New York, 1979.

Nancy Holmstorm, "A Marxist theory of women's nature", in Nancy Holmstorm (ed.), The Socialst Feminist project: a contemporary reader in theory and politics, Monthly Review Press, New York, 2002.

Pamela Paxton, "Gendering democracy", in, Gary Goertz and Amy G. Mazur (eds.), Politics, Gender and concepts: theory and methodology, Cambridge University Press, New York, 2008.

Patricia Madoo Lengermann & Jill Niebrugge, "Feminism and postmodern social theory", in, George Ritzer (ed.), Contemporary sociological theory and its classical roots: the basics, McGraw-Hill Higher Education, New York, 2003.

Patricia Madoo Lengermann and Jill Niebrugge, “Contemporary feminist theories”, in, George Ritzer (ed.), Contemporary sociological theory and its classical roots: the basics, McGraw-Hill Higher Education, New York, 2003.

Richard J. Arneson, “Equality”, in, Robert E. Goodin, et. al., A Companion to contemporary political philosophy, Vol.2, Blackwell Pub., (2nd. ed.), USA, 2007.

Christopher Heath Wellman, “Justice”, in, Robert L. Simon (ed.), The Blackwell Guide to social and political philosophy, Blackwell, Massachusetts, 2002.

Robert W. Tracinski, Apology for slavery will perpetuate racism, Ayn Rand Institute, On web: www.aynrand.org, on 122017-8-.

Sandra Harding, “Introduction: is there a feminist method?”, in, Sandra Harding, (ed.), Feminism and methodology: social science issues, Indiana University Press, USA, 1987.

Sarah B. Pomeroy, Goddesses, whores, wives, and slaves: women in classical antiquity, Schocken Books, (2nd. ed.), New York, 1995.

Sophia Phoca, “Feminism and gender”, in, Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001.

Stephanie Hodgson-Wright, “Early feminism”, in Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to feminism and postmodernism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001.

Stephanie Coontz, “Revisiting Marx and Engels on the family,” in, Nancy Holmstrom (ed.), The Contemporary Reader in Theory and Politics, Monthly Review Press, New York, 2002.

Sue Thornham, “Postmodernism and feminism (or: repairing our own cars),” in, Stuart Sim, (ed.), The Routledge Companion to Postmodernism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001.

Susan Kingsley Kent, “Gender rules: law and politics”, in, Teresa A. Meade and Merry E. Wiesner-Hanks, (eds.), A Companion to gender history, Blackwell Publishing, USA, 2004.

Susan Moller Okin, “Mistresses of their own destiny: group rights, gender and realistic rights of exist” , in, Kevin McDonough and Walter Feinberg (ed.), Citizenship and education in liberal–democratic societies, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Susan Stryker, “Transgender feminism: queering the woman question”, in, Stacy Gillis, et al., Third wave feminism: a critical exploration, Palgrave Macmillan, (2nd. ed.), New York, 2007.

Val Plumwood, “Women, humanity and nature”, in, Sean Sayers and Peter Osborne, (eds.), Socialism, feminism and philosophy: a radical philosophy reader, Routledge, London and New York, 1990.

Valerie Bryson, “Gender”, in, Georgina Blakeley and Valerie Bryso, (eds.), Contemporary political concepts: a critical introduction, Pluto Press, London, 2002.

Valerie Sanders, “First wave feminism,” in, Sarah Gamble, (ed.), The Routledge Companion to Feminism and postfeminism, Routledge, (2nd. ed.), London, 2001.

Veronique Mottier, “Feminism and gender theory: the return of the state”, in, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (ed.), Handbook of political theory, Sage Publications, London, 2004.

Zillah Eisenstein, “Developing a theory of capitalist patriarchy and socialist feminism”, in, Zillah R. Eisenstein, (ed.), Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism, Monthly Review Press, New York, 1979.

Zillah Eisenstein, “Some notes on the relations of capitalist patriarchy”, in, Zillah R. Eisenstein, (ed.), Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism, Monthly Review Press, New York, 1979.

Fourth: Journal Articles and Media Meetings

Karen Offen, “Deffining Feminism: a comparative historical approach”, in, Signs: journal of women in culture and society, University of Chicago, Vol.14, No.1, 1988.

In the absence of fathers: a story of Elephants and Men on the web: http://thesestonewall.com/gordon-macrae/in-the-absence-of-fathers-a-story-of-elephants-and-men/, on 82017/23/.

أ. د. رعد عبدالجليل مصطفى الخليل

- تخرَّج في كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد للعام الدراسي 1976/1975.
- حاصل على درجة الماجستير في العلوم السياسية في العام 1980 كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد.
- حاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية في العام 1996 كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.
- يحمل درجة الأستاذية في النظرية السياسية.
- عمل منذ العام الدراسي 1981/1980 وحتى الآن عضوَ هيئة تدريسية في عدد من الجامعات في العراق وليبيا، ويعمل حاليًا أستاذًا للنظرية السياسية في كلية القانون والسياسة، جامعة صلاح الدين.
- درّس عديدا من مواد الاختصاص في حقل العلوم السياسية في مرحلتي البكالوريوس والدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه)، كما أشرف على كثير من رسائل الماجستير والدكتوراه.
- ألَّفَ عددًا من الكتب والبحوث في حقل العلوم السياسية (وبعضها منهجي).

د. حسام الدين علي مجيد

- حاصل على شهادة البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة بغداد، 1999.
- حاصل على شهادة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة بغداد، 2002.
- حاصل على شهادة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة صلاح الدين - أربيل، 2010.
- يَحمل درجة «أستاذ مساعد» في حقل النظرية السياسية المعاصرة منذ العام 2014.
- عمل عضوا في الهيئة التدريسية في قسم العلوم السياسية بكلية القانون والعلوم السياسية في جامعة صلاح الدين - أربيل منذ العام 2003.
- عضو الجمعية العراقية للعلوم السياسية منذ العام 2002، وجمعية العلوم السياسية في إقليم كردستان منذ العام 2004.
- له مطبوعات عديدة في حقل العلوم السياسية.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير من العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشره. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ــ المؤلف أو المترجم ــ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألفا دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي (وبحد أقصى مقداره ألفان وخمسمائة دينار كويتي).

Withe

سعر النسخة	
الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية
الاشتراكات	
دولة الكويت	
للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك
دول الخليج	
للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك
الدول العربية	
للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	
للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 1196/ 1195/ 1194/ 1153/1193/ 1152

Withe

يمكنكم الاشتراك والحصول على نسختكم الورقية من إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب من خلال الدخول إلى موقعنا الإلكتروني:

https://www.nccal.gov.kw/#CouncilPublications

البيان	عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		المسرح العالمي	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		20	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		10	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24		24	
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12		12	
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		100
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		50
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		50
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		25

قسيمة اشتراك في إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
المدينة:	الرمز البريدي:
البلد:	
رقم الهاتف:	
البريد الإلكتروني:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا / شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / 20م

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - إدارة النشر والتوزيع - مراقبة التوزيع

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

اتحاد الموزعين العرب
ARAB DISTRIBUTORS UNION

بيانات وكلاء التوزيع

أولاً: التوزيع المحلي – دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 24826820 /1/2	2482682300965 /	im_grp50@yahoo.com

ثانياً: التوزيع الخارجي

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966114871414	121277400966 /12121766 –	bander.shareef@saudidistribution.com babiker.khalil@saudidistribution.com
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	3661616800973 /17617733 –	1761774400973 /	cir@alayam.com rudainaa.ahmed@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 43916501 /2/3	4391801900971 /43918354 –	eppdc@emirates.net.ae info@eppdco.com essam.ali@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	2449139900968 /24492936 – 24496748 –	2449320000968 /	alattadist@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	4462218200974 /44621942 –	4462180000974 /	thaqafadist@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 25782700/1/2/3/4/5 00202 25806400	2578254000202 /	ahmed_isaac2008@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 1666314 /15	165325900961 / 165326000961 /	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	7132249900216 /	7132300400216 /	sotupress@sotup.com.nt
10	المغرب	الشركة الشريفية للتوزيع	00212522589912		المغرب - الدار البيضاء - سيدي معروف - ش ابوبكر القادري
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	79720409500962 /6535885 –	6533773300962 /	alshafiei.ankousha@aramex.com basem.abuhameds@aramex.com
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	2298080000970 /	2296413300970 /	wael.kassess@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	124088300967 /	124088300967 /	alkaidpd@yahoo.com
14	السودان	شركة دار المصري للتوزيع	00249123078223		العنوان: السودان - الخرطوم - شارع البلدية - جنوب برج التضامن

إشعار

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

كما تتوفر كافة الإصدارات «إلكترونيا» على موقعنا الإلكتروني:

www.nccal.gov.kw



عددنا المقبل

الإصلاح

كيف تنجو الأمم وتزدهر في عالم يتداعى؟

The Fix

How Nations Survive and Thrive in a World in Decline

تأليف: جوناثان تيبيرمان

ترجمة: أشرف سليمان

في عالم آخذ في التداعي، يقدم جوناثان تيبيرمان عشر قصص نجاح في عشرة فصول، لحكومات استطاعت أن تتخطى الجمود والعقبات، وأن تقدم حلولا براغماتية للأزمات التي مرت بها شعوبها. هذه الحلول ملموسة، حيث إنها طُبقت على أرض الواقع، وربما تستفيد بقية الدول من نجاحاتها. وبذلك، وفي خضم التشاؤم المتفشي، يقدم تيبيرمان سببا للتفاؤل.


المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

هذا الكتاب...

يُحاول هذا الكتاب تبيان معاني النسوية وما يتصل بها من مفاهيم مثل المساواة والعدالة والتحرُّر، مستندًا إلى فكرة التمييز بين النسوية بوصفها نظرية سياسية، وباعتبارها حركة اجتماعية - سياسية، كما يبين القضايا ذات العلاقة بتجارب النسوة وآثارها المجتمعية والسياسية. أي إنَّه يأخذ بالحُسبان أنَّ قضية المرأة تكادُ تُعنى بمِحوَرَين رئيسَين: يتعلَّقُ أولهما بموقف الرجل من المرأة، أي فَهم الأسباب الكامنة وراء اضطهاد النساء وحرمانهنَّ من زاوية نظر النسوية، أما ثانيهما فيتمثل في مطالب وحاجات خاصة تعتقد المرأة أنَّها قد اسْتُثنِيَتْ منها دون وَجهِ حق، وهنا تجري معالجة ما تُريده النسويات من وراء مساعيهنَّ وأغراضهنَّ سواء أكان على الصعيد النظري أم السياق العملي.

ولا شكَّ في أنَّ المنظورات النسوية ونضال النسويات من أجل عالمٍ عادل ومتساوٍ قد ألْهَمَا الحركات السياسية الأخرى تاريخيًا، ولاسيَّما اعتقادهنَّ أن الغاية من المساواة تتمثل في ألّا تَدفَع النساء ثمن اختلافهنَّ البيولوجي عن الذكور، وكأنَّ هذا الاختلاف جُرمٌ ارتكبنه أو ذَنْبٌ ينبغي عليهنَّ التكفير عنه دومًا عبر الإذعان لِهيمنة الذكور. وفي غير هذا السياق، يحاول الكتاب توضيح مكانة النسوية بذاتها ومعرفة ما إذا كانت نظريةً واحدة أو نظريات متعددة عبر التعمُّق في المعنى الخاص للنسوية وفروضها الأساسية، لِيَنتقلَ في إثرِهِ إلى معالجة البُنى الرئيسة وما تسعى النسوية إلى قوله فكرًا والعمل بهِ ممارسةً. وهذا يتطلب بدورهِ قراءة موسّعة في مسيرة الأفكار النسوية ومطالب النساء حتى القرن الحادي والعشرين، وكذلك ما طرحنه من حلول وآليات، لاسيَّما التمييز الإيجابي والكوتا النسوية بوصفها من المداخل الرئيسة لتمكين المرأة سياسيًا ومعالجة ما يعترض سبيلها من حرمان وظلم اجتماعيين، مع العلم أنَّ هذه الآليات ومعالجات أُخرى يراها نُقادها متعارضةً مع أُسس الليبرالية، وعُدَّت هذه قضيةً بذاتها، وأمستْ محل جدلٍ كبير بين دُعاة النسوية ومُعارضيها. ثم يحاول الكتاب في نهاية المطاف تقييم النظرية النسوية والمواقف الفكرية منها ومعرفة ما إذا كانت لاتزال تُلْهِمُ حقلَ النظرية السياسية ومجالات العمل السياسي.



إصدارات المجلس متوافرة إلكترونيا على موقعنا:
WWW.NCCAL.GOV.KW/PUBLICATIONS

عالم المعرفة

في النظرية السياسية النسوية

تأليف: رعد عبدالجليل مصطفى الخليل
حسام الدين علي مجيد

ISBN 978 - 99906 - 0 - 702 - 4

493
أبريل
2022